Ritter

Ph.U.
425 k — 1

1.24

A

<36606334060017

<36606334060017

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Geſchichte der Philoſophie
alter Zeit

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Berlin.

Erſter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

Geſchichte
der
Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Berlin.

Erſter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

37. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Es gab eine Zeit, in welcher man der Meinung war, daß der Philoſoph nur wenig oder gar nicht der Gelehrſamkeit bedürfe, denn er habe Alles aus ſich zu ſchöpfen. Dies iſt die Meinung der Zeit, in welcher man mehr auf die Ausrottung alter Vorurtheile, alter Lehren, und auch alter Rechte und Ordnungen, bedacht war, als auf die Erhaltung und Verbeſſerung des Alten. Es hegte dieſe Meinung ein erdgebornes Geſchlecht, welches die Voreltern zu kennen oder zu ehren verſchmähte und klug ſein wollte nach neuer Art. Wie weit dies Geſchlecht gekommen, das ſehen wir, doch kaum verſtehen wir es recht. Was jedoch uns betrifft, wir verſchmähen nicht die Unterweiſung unſerer Vorfahren, wir verſchmähen alſo auch das nicht, was jene Neuerungsſüchtigen für uns gedacht, gethan und geſorgt haben. Wir rühmen uns, die

Lehren, welche Jahrtauſende gaben, empfangen zu haben. Und wer hat von ihnen nicht empfangen? Empfing er von ihnen nicht unmittelbar, ſo kam ihr Unterricht ihm auf weiterem Wege zu.

Warum eifern wir alſo gegen ſolche, welche der Lehren der Vorzeit nicht achten wollen und doch, ſo wie wir, von der Vorzeit belehrt werden? Es iſt, weil es eine doppelte Belehrung durch die Vergangenheit giebt, eine gründliche und eine ungründliche. Die ungründliche geſchieht in den gewöhnlichen Arten der Mittheilung, durch der Amme Geſchwätz und in den feinen Kreiſen der geſellſchaftlichen Unterhaltung, durch das, was man in Staat und Kirche abſichtlich und beiläufig hört oder eingerichtet findet, ohne große Mühe, ſelbſt durch die Kenntniß der gebildeten Sprache, welche für uns dichtet und denkt. Da erfährt man denn wohl an ſich ſelbſt, daß man nicht unter den Wilden geboren iſt oder tauſend Jahre vor Chriſti Geburt lebt, ſondern von den Anſtrengungen einer in Künſten und Wiſſenſchaften eifrigen Vorwelt getragen wird.

Wem aber ſo fern her durch das Mittel vieler, nicht ſehr lauterer Kanäle der friſche Quell der Alten zuſtrömt, dem will er ſelten munden. Da hört man vom Alten wie vom Veralteten ſprechen. Wie lange will man dieſen Wuſt des Wiſſens immer noch als Ballaſt mit ſich fortſchleppen?

Es müſſen wunderliche Menſchen geweſen ſein, dieſe Alten, daß ſie mit etwas ſo ganz Anderem ſich beſchäftigt haben, als was uns wichtig erſcheint.

Und doch möchte man bedenken, daß keine gewöhnliche Gewalt der Stimme dazu gehört, um durch Jahrtauſende oder auch nur durch Jahrhunderte hindurchzudringen. Die Meiſten ſterben jung dahin; es gehört Kraft des Lebens dazu, um alt zu werden. Ich geſtehe, meiſtens bei denen, welche die Zeit ſchon geſichtet hat, mehr Nahrung gefunden zu haben, als bei denen, welche die Welle unſerer Zeit hebt und bald auch ſinken läßt. Doch ſoll von mir dem Aberglauben, welchem das Alte, weil es alt iſt, ehrwürdig erſcheint, das Wort nicht geredet werden. Nicht alles, was uns erhalten worden, iſt vortrefflich. Vieles iſt uns nur überliefert worden, um auch die Schattenſeite kennen zu lernen, oder um den Kampf des Guten gegen das Schlechte zu gewahren. Dazu muß man auch das Schlechte kennen.

Eine gründliche Belehrung durch das Alterthum erhalten wir nur, wenn wir uns entſchließen, von Zeit zu Zeit von dem Leben mit der Gegenwart uns zurückzuziehn und das Alterthum bei ſich ſelbſt aufzuſuchen. Dieſe Enthaltſamkeit von dem Gegenwärtigen führt allein zum gründlichen Leben mit der Gegenwart. Die Erfahrenheit unſerer Zeit

wird nur dadurch gewonnen, daß wir dieſelben Erfahrungen in unſerm Innern durchleben, durch welche unſere Zeit geworden iſt; ſchneller durchleben wir ſie, als die Menſchheit ſie durchlebt hat, weil dieſe die Hemmungen der Natur zu überwinden hatte, wir aber nur dieſelben Hemmungen in der Vorſtellung. Dies iſt überhaupt die Art des Unterrichts, daß er auf kürzerem Wege uns das durchlaufen läßt, was die Erfinder auf längerem Wege gewinnen mußten. Daher je älter die Zeit wird, um ſo mehr bedürfen wir des Unterrichts und der Gelehrſamkeit.

So ſind nun auch die in einem leeren Wahne befangen, welche der Philoſophie förderlich zu ſein denken, ohne zu wiſſen, was vor ihnen philoſophirt worden. Wollen ſie zu Andern vernehmlich ſprechen, ſo müſſen ſie ihre Sprache kennen, wie ſie durch Jahrtauſende iſt ausgebildet worden; die Sprache aber lernt ſich nur mit den Gedanken. Jeder wahre Philoſoph hat zwar Manches in der Sprache zu neuern gefunden, denn neue Gedanken erzeugen neue Rede; wer aber willkürlich die Sprache ändert, der erzeugt nur ſich und Andern Misverſtändniß und Verwirrung. Es gehört gewiß keine geringe Kenntniß der Sprache dazu, wenn man in ihrem Geiſte Bildungen erzeugen will, welche Beſtand haben. Faſt lächerlich aber erſcheinen die

Neuerungsſüchtigen, wenn ſie uns etwas als neu und von entſchiedener Wirkſamkeit für die wiſſenſchaftliche Verſtändigung verkaufen wollen, von welchem wir doch wiſſen, daß es ſchon lange vor ihnen gewußt oder gemeint wurde, ja daß es ſchon durch die Entwicklung früherer Zeiten ſeine Ergänzung oder Berichtigung gefunden.

Solche und ähnliche Gedanken haben den Verfaſſer früh zur Erforſchung der Geſchichte ſeiner Wiſſenſchaft geführt. Einen Theil ſeiner Forſchungen gedachte er in dieſes Werk niederzulegen. Die Grundſätze, nach welchen er forſchte, und dieſe Geſchichte als Ergebniß geſchichtlicher Forſchung verfaßte, ſind in der Einleitung zu dieſem Werke im Allgemeinen, ſo weit es nöthig ſchien, verzeichnet worden. Hier wird daher nur noch Einiges im Beſondern zu bemerken ſein.

Zuvörderſt muß der Verfaſſer geſtehn, daß er nach einer ſolchen Vollendung ſeines Werks nicht geſtrebt hat, welche alle Bedürfniſſe in Rückſicht, ſowohl auf die Auffaſſung, als auf die Darſtellung befriedige. Sonſt würde er die Anfertigung dieſes Werks weit hinaus haben verſchieben müſſen, oder vielmehr es würde nie erſchienen ſein. Denn er hat es ſich nie verleugnen mögen, daß er mancherlei Beſchränkungen ſeiner Fähigkeiten und ſeiner Fertigkeiten unterliegt. Ihn beruhigte hierbei, daß

er fand, wie ſolche Werke, welche in Form und Inhalt auf gleiche Rundung und Vollkommenheit Anſpruch machen, nicht immer die größeſte Wirkung gehabt haben. Sein Beſtreben ging nur dahin, ein brauchbares und belehrendes Werk zu ſchreiben; aber nicht das belehrendſte; denn er iſt davon überzeugt, daß man in den Quellen, aus welchen er geſchöpft, mehr Belehrung finden könne, als bei ihm. Sein Verdienſt möchte er darauf beſchränken, daß er denen, welche nicht alle Quellen der Geſchichte ſogleich ſelbſt einſehen oder vollſtändig überblicken können, dieſe zugänglicher und die Ueberlieferungen verſtändlicher machte. Es ſind nicht Urkunden, welche wir ſchreiben; Geſchichte wird nur für die geſchrieben, welche die Urkunden nicht ſelbſt hinlänglich erforſchen können. Eigene Anſichten, ſcharfſinnige Verknüpfungen und Vermuthungen des Geſchichtſchreibers ſind nur ein Nothbehelf da, wo uns die Quellen verlaſſen. Schließen wir an die Begebenheiten unſer Urtheil an, ſo muß doch ein Jeder unſer Urtheil prüfen; liegt unſer Urtheil in der Zuſammenſtellung der Thatſachen, ſo hat ein Jeder ſich zu fragen, ob auch die Thatſachen in dieſer Ordnung zu begreifen ſind.

Wer unſere Werke über die Geſchichte der Philoſophie kennt, der weiß auch, daß ſie mehr Unterſuchungen über die Geſchichte, als Geſchichte

enthalten. Dies gilt beſonders von den Theilen, welche von Philoſophen handeln, deren Lehren uns meiſtens nur aus der Ueberlieferung Anderer bekannt ſind. Auch das vorliegende Werk hat dieſem Uebelſtande nicht abhelfen können. Er iſt in der Natur der philoſophiſchen Mittheilung gegründet. Denn ſo wie dieſe zuweilen zweideutig, zuweilen dunkel oder undeutlich, immer nicht völlig genügend erſcheint, ſo verlangt ſie auch ergänzende oder erläuternde Unterſuchungen, und daß dieſe von der Geſchichte ſelbſt nicht getrennt werden können, ergiebt ſich aus dem Schwankenden aller ſolchen Unterſuchungen, deren Ergebniſſe ſich nie rein abſchließen wollen. In dem erſten Theile unſerer Geſchichte tritt die Nothwendigkeit, die Forſchung mit der Geſchichte zu verbinden, beſonders hervor, da theils die Ueberlieferungen über ihn ſehr unvollſtändig und ungenau, theils auch die erſten Verſuche in der Wiſſenſchaft ſchon an ſich immer das Unklarſte in ihr ſind. Wegen der Nothwendigkeit ſolcher Unterſuchungen hat es dem Verfaſſer auch rathſam geſchienen, einen großen Theil der Ueberlieferungen, auf welche ſich ſeine Anſicht von den Meinungen alter Philoſophen ſtützt, in Anmerkungen unter dem Text wörtlich auszuſchreiben.

Die Arbeiten ſeiner Vorgänger hat derſelbe öfter benutzt, als angeführt. Er hofft, daß ihm dies

nicht als gelehrter Diebſtahl werde angerechnet werden; denn in der That einem Jeden das Seine zu geben, wäre ein Werk zu großer Mühe geweſen. So hat der Verfaſſer auch öfter ſtillſchweigend, als ausdrücklich, die Meinungen Anderer berichtigt. Daß er die vor Kurzem erſchienenen gelehrten Anmerkungen Wendt's zu Tennemann's Geſchichte der Philoſophie nur beim Abdrucke der zweiten Hälfte dieſes Theiles hie und da hat benutzen und berückſichtigen können, thut ihm aufrichtig leid. Uebrigens wird wohl jeder dieſer Schrift anſehn, daß ſie aus ſelbſtſtändiger Forſchung hervorgegangen iſt. Leider! muß der Verfaſſer bekennen, ſchon in dieſem Theile von der gewöhnlichen Meinung über Zuſammenhang und Fortſchritt dieſer Geſchichte öfter abgewichen zu ſein, als ihm verziehen werden wird.

Ein Paar Worte müſſen noch hinzugefügt werden, um den doppelten Titel des Werks zu rechtfertigen. Es ſoll in zwei Abſchnitte zerfallen, von welchen der erſte der alten Philoſophie, der andere der neuern oder der chriſtlichen Philoſophie gewidmet iſt, und jeder dieſer Abſchnitte ſoll als ein beſonderes Werk verkäuflich ſein. Dieſe Einrichtung iſt nur zur Bequemlichkeit der Käufer getroffen worden. Wir ſahen dabei darauf, daß die Kenntniß des griechiſchen und römiſchen Alterthums

bei uns zu einer eigenen Wiſſenſchaft geworden, welche auch ihre beſondern Verehrer hat. Solchen wird es vielleicht willkommen ſein, ein Werk über die Philoſophie der alten Völker zu beſitzen, wärend ihnen die Kenntniß der neuern Philoſophie entbehrlich ſcheinen dürfte, oder, wenn dies auch nicht der Fall ſein ſollte, wärend ſie nicht in der Lage ſich befinden, ein Werk, welches in den Kreis ihrer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen nicht unmittelbar eingreift, ſich anſchaffen zu können. Bei uns ſind Gelehrſamkeit und genügende Mittel zur Vervollſtändigung derſelben nicht unzertrennliche Gefährten. Die Trennbarkeit der zwei Theile unſerer Geſchichte wird vielleicht auch unbemittelten Theologen zu ſtatten kommen, denen genauere Kenntniß der chriſtlichen Philoſophie nothwendig iſt, wärend ſie mit einer entferntern Kenntniß der alten Philoſophie ſich begnügen können. Uebrigens wird dieſe äußere Einrichtung keinen Einfluß auf die Behandlung unſerer Aufgabe haben.

Zum Schluß muß ich mich wegen des Verſuches entſchuldigen, die Verſe des Xenophanes, Parmenides und Empedokles in Verſen wiederzugeben. Gern wäre ich dieſer Arbeit, welche dem Ungeübten keine Luſt iſt, überhoben geweſen; aber die Ueberſetzungen, welche ich vorfand, ſind zu ungenau und zu ungefügig, als daß ich ſie hätte gebrauchen kön-

nen; ſie zu übertreffen, war nicht ſchwer; der Gedanke, die Verſe mit Proſa zu vertauſchen, iſt mir wohl in den Sinn gekommen; bei genauerer Anſicht aber fand ich es meinem Zwecke nicht gemäß. Denn die dichteriſchen Ausdrücke und Wendungen würden ſich, in Proſa nachgeahmt, ſchlecht ausgenommen haben, hätte ich ſie aber ganz unterdrücken wollen, ſo würde mit ihnen die Farbe der Gedanken verloren gegangen ſein. Es war nothwendig zu zeigen, wie der älteſten Dialektik das dichteriſche Gewand Träger zugleich und unbequeme Feſſel war. Wenn daher auch meine Verſe Vieles zu wünſchen übrig laſſen, wie ja auch die Verſe des Xenophanes und Parmenides nicht die beſten ſind, ſo hoffe ich doch, daß ſie meinen Zweck nicht ganz verfehlen werden, die Eigenthümlichkeit der alten dichtenden Philoſophen in der Uebertragung einigermaßen wiedererkennen zu laſſen.

Inhalt.

Erſtes Buch.
Einleitung, Ueberſicht und Eintheilung.

Erſtes Kapitel. Einleitung. S. 3 — 34.
Zweites Kapitel. Ueberſicht und Eintheilung. S. 35 — 42.

Zweites Buch.
Der alten Philoſophie Vorgeſchichtliches und Eintheilung.

Erſtes Kapitel. Vorgeſchichtliches. Von einigen orientaliſchen Völkerſchaften überhaupt. S. 45 — 57.

Sinn und Zweck dieſer Unterſuchungen. 45. Beſchränkung ihres Gebiets. Aegypter. Phöniker. Chaldäer. 48. Hebräer. Perſer und Meder. Der Zend-Aveſta. 49. Ueber das Analoge in der Entwicklung orientaliſcher Völker. 53. Schwierigkeiten der Zeitrechnung. 55. Chineſen. Ihre Geſchichte. 55. Die Linien des Fu-chi. Confucius. Mencius. Lao-tſeu. 56.

Zweites Kapitel. Von der indiſchen Philoſophie. Vorgeſchichtliches. S. 58 — 137.

Keine Geſchichte. 58. Beweiſe für das hohe Alter der indiſchen Bildung. 59. Wir lernen ſie nicht aus den griechiſchen Schriftſtellern kennen. Schwierigkeiten der Kritik. 66. Vier Abſchnitte der indiſchen Literatur. 68. Periode der Weda's. Die Weda's. 70. Philoſophiſche Lehren in ihnen. 74. Manu's Geſetzſammlung. 76. Philoſophie in ihr. 79. Periode der Itihaſa's. Die Purana's. 80. Die Itihaſa's. 82. Der Ramajana. 83. Der Maha-Bharata. 84. Vieles in dieſen Gedichten nicht aus den Zeiten der ältern Bildung der Inder. 85. Das Zeitalter des Wikramaditja. 86. Die Aera deſſelben. 87. Die vollkommenſte Ausbildung der indiſchen Literatur nicht im höchſten Alterthum. 89. Die Inder bildeten ſich wahrſcheinlich langſam aus. 90. Auffallendes in den Ueberlieferungen über die Zeit der höchſten Bildung bei den Indern. 92.

Die unmittelbaren Beweiſe für das hohe Alterthum der indiſchen Philoſophie ſind nicht genügend. 95. Entwicklung der indiſchen Philoſophie in genauer Verbindung mit der Entwicklung der indiſchen Religion. 98. Lehre der Weda's. 98. Der Itihaſa's. 100. Des Buddhismus und Dſchinismus. 102. Der Purana's. 103. Die Philoſophie ſchwerlich in den zwei erſten Perioden entſtanden. 105. Ihre Entſtehung wahrſcheinlich durch die Verbreitung des Buddhismus und Dſchinismus bedingt. 107. Zeitbeſtimmungen über die Entſtehung dieſer Lehren. 112. Erſt nach dieſer der Urſprung der indiſchen Philoſophie. 113. Vor welchem Zeitpunkte dieſer zu ſetzen ſei? 114. Die erſten Verſuche in der Philoſophie von der ausgebildeten Philoſophie zu unterſcheiden. 115. Verſuch, die Zeit der letztern bei den Indern zu beſtimmen. 116. Welche Stelle der indiſchen Philoſophie in unſerer Geſchichte gebühre? 122.

Vermuthungen über die erſten Verſuche in der indiſchen Philoſophie. 125. Principien, welche uns dabei leiten. 126. Verſchiedene Meinungen über den natürlichen Grund der Dinge. 127. Brahm die allgemeine Seele. 128. Meinungen über die Entſtehung der Welt. 130. Ueber das Vergehen der Welt. 133. Seelenwanderung und Befreiung von ihr. 134.

Drittes Kapitel. Von dem Urſprunge der griechiſchen Philoſophie. S. 137 — 174.

Die religiöſen Vorſtellungen als Anknüpfungspunkt für die Philoſophie. 138. Geſchichtlicher Gang in der Entwicklung der griechiſchen Mythologie. 140. Wie die öffentliche Gottesverehrung die Entwicklung der Philoſophie begünſtigte. 143. Myſterien und ihr Verhältniß zur Philoſophie. 145. Dichtkunſt 151. Lebensregeln der ſieben Weiſen. 152. Wiſſenſchaftliche Bildung. Naturkunde. 152. Geſchichte. 153.

Ob Fremde Lehrer der Griechen in der Philoſophie geweſen? 155. Einiges über die Verhältniſſe der Griechen zu den Orientalen überhaupt. 155. Schwierigkeiten, welche der Annahme entgegenſtehn, daß Griechen Philoſophie von den Orientalen gelernt. 159. Ueberlieferungen hierüber im Allgemeinen. 160. Thales. 162. Pythagoras. 163. Die Atomiſten. 167. Spätere griechiſche Philoſophen. 168. Neuere Vermuthungen. 169. Ueber die pantheiſtiſchen Richtungen in der älteſten griechiſchen Philoſophie. 171. Die Anfänge der griechiſchen Phi-

Philoſophie verrathen ihrer ganzen Art nach nichts von orientaliſcher Ueberlieferung. 173.

Viertes Kapitel. Eintheilung der Geſchichte der alten Philoſophie. S. 174 — 186.

Ungeſtörter und naturgemäßer Gang der griechiſchen Bildung. 175. Drei Zeiträume der philoſophiſchen Entwicklung. 175. Beziehung derſelben zur Entwicklung des griechiſchen Volks überhaupt. 176. Ihr Verhältniß zur Entwicklung der griechiſchen Dichtkunſt. 177. Die drei Bildungsſtufen der griechiſchen Philoſophie in Rückſicht auf die Eintheilung der Philoſophie. 178. Chronologiſche Beſtimmung der drei Perioden. 180. Beſtätigung dieſer Abtheilung aus der Verſchiedenheit des Entwicklungsganges in den drei Perioden. 181. Aus den Uebergangsbildungen. 184.

Drittes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie Eintheilung und erſte Abtheilung. Die ioniſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel. Eintheilung. S. 189 — 197.

Charakter dieſer Periode. 189. Einfluß der Stammverſchiedenheit. Ioniſche und doriſche Philoſophie. 189. Oertliche Einflüſſe. Eleatiſche Philoſophie. 191. Zuſammengehören dieſer drei Schulen ihrem innern Charakter nach. 193. Ihre Richtung auf das Gegenſtändliche. 194. Sophiſtik als Uebergang zur folgenden Periode. 195. Richtige Anordnung der vier Entwicklungen der Philoſophie in dieſer Periode. 196. Betrachtung über das örtliche Verhältniß derſelben zur attiſchen Philoſophie. 196.

Zweites Kapitel. Die Schule der ioniſch. Philoſophie. S. 197—202.

Sie bildet weniger ein zuſammenhängendes Ganzes, als die übrigen Schulen. 197. Die gewöhnliche Meinung über die Folge der ioniſchen Philoſophen iſt unhaltbar. 198. Die Chronologie ſtreitet dagegen. 199. Noch mehr der Charakter der Lehren. 200. Dynamiſche und mechaniſche Anſicht müſſen getrennt werden. 202.

Erſter Abſchnitt der Geſchichte der ioniſchen Philoſophie. Dynamiſche Phyſik.

Drittes Kapitel. Thales von Miletos. S. 203 — 210.

Seine Geſchichte berührt noch das Gebiet der Sage. 203. Sein Leben. 204. Das Sagenhafte in den Ueberlieferungen

über ſeine Philoſophie. 206. Das Waſſer iſt Urweſen; die lebendige Kraft durchdringt die Welt. 207.

Alterthümliches dieſer Vorſtellungsweiſe ihrem Weſen nach. Hippon. 209.

Viertes Kapitel. Anaximenes von Miletos. S. 211 — 217.

Anaximandros nicht zwiſchen den Thales und Anaximenes zu ſtellen. 211. Das Leben des Anaximenes. 212. Die Luft als Urweſen iſt die beſeelende Kraft der Welt. 213. Gegenſatz zwiſchen dem Urweſen und den abgeleiteten Dingen. 214. Verwandlungen des Urweſens. 215. Die Erde der Mittelpunkt der Welt. 217.

Fünftes Kapitel. Diogenes von Apollonia. S. 217 — 235.

Sein Leben. 218. Alles nur aus Einem. 219. Die Luft als Urweſen iſt die beſeelende Kraft der Welt. 220. Sie iſt Vernunft. 221. Sie verwandelt ſich in die verſchiedenſten Zuſtände. 223. Sie iſt warme Luft. 224. Alles iſt beſeelt 226. Gegenſatz zwiſchen dem Urweſen und den abgeleiteten Dingen 227. Unendliche Verſchiedenheit der Dinge. 228. Anſicht vom Weltſyſtem. 230. Von den unvernünftigen Weſen. 231. Vom Leben der einzelnen Dinge. 231.

Ueberſicht über die Reihe der dynamiſchen Phyſiker. 233.

Sechstes Kapitel. Herakleitos von Epheſos. S. 235 — 272.

Sein Leben und Charakter. 236. Das vernünftige Feuer als Grund aller Dinge. 240. Das Leben des Feuers das einzige Beſtehende in den Dingen. 242. Alles iſt im Fluſſe. 243. Weswegen die Dinge zu beharren ſcheinen? 244. Verwandlungen des Feuers. 245. Weg nach oben und nach unten. 247. Drei Elemente oder Verwandlungsſtufen. 248. Zuſammentreffen entgegengeſetzter Richtungen in der Bewegung. Der Krieg Vater aller Dinge. 449. Geſetz in dieſem Zuſammentreffen. Das Verhängniß. 252. Rückkehr der Dinge in das Feuer. 253. Unvollkommene Erkenntniß des Menſchen. 255. Die allgemeine Vernunft. 256. Verachtung des Menſchlichen. 257. Das Körperliche. 258. Würdigung der Wahrnehmung. 259. Die menſchliche Erkenntniß überhaupt. 260. Einzelne Naturerſcheinungen. 263. Das Sittliche im Staate. 264. Die Zufriedenheit mit dem, was iſt. 265. Griechiſcher Charakter der Herakleitiſchen Philoſophie. 266.

Herakleiteer. 269.

Ueberblick. 270.

Zweiter Abſchnitt der Geſchichte der ioniſchen Philoſo=phie. Mechaniſche Phyſik.

Siebentes Kapitel. Anaximandros von Miletos. S. 273 — 289.

Ueber das Gleichzeitige in der Entwicklung der früheſten griechiſchen Philoſophie. 273. Leben des Anaximandros. 274 Die unendliche Einheit der Elemente iſt Urgrund. 275. Die bewegende Kraft im Unendlichen ſelbſt. 277. Miſchung und Entmiſchung Grund des Werdens. 278. Weltbildung. 279. Gegenſatz zwiſchen Welt und Himmel. 280. Bildung der Erde und der lebendigen Dinge auf ihr. 283. Rückkehr der Dinge in ihren Urgrund. 286.

Uebergang von der Lehre des Anaximandros zu andern mechaniſchen Naturerklärungen. 288.

Achtes Kapitel. Anaxagoras von Klazomenä. S. 289 — 328.

Sein Leben. 289. Grundſatz der mechaniſchen Naturerklärung. 293. Alle Dinge zuſammen. Unendlich kleine Urbeſtandtheile. 294. Einheit der bewegten Maſſe. Kein leerer Raum. Alles iſt in Allem. 296. Kein Urbeſtandtheil gleicht dem andern. Der Geiſt die bewegende Kraft. 298. Dualismus. 300. Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem. 301. Beſchränkte, nur ordnende Thätigkeit des Geiſtes. 304. Bewegung und Ordnung der Dinge pflanzen ſich durch den Stoß fort. 306. Unendliches Fortſchreiten und unendlicher Anfang der Bewegung. 307. Die phyſiſchen Erklärungen des Anaxagoras nehmen wenig Rückſicht auf den Geiſt. 309. Nur eine Welt. Weltbildung. 310. Die Sonderung der Dinge iſt nicht rein. 312. Die reinen Urbeſtandtheile. 313. Erklärung der organiſchen Dinge. 315. Einfluß dieſer Lehre auf die Vorſtellung vom Geiſt. 316. Entſtehung der lebendigen Weſen. 319. Große Weltveränderungen. 320. Streben, das Gebiet des Geiſtes auszudehnen. 321. Periodiſches Schwanken in der Weltentwicklung. 322. Nur eine Weltbildung. 323. Die Erkenntniß des Menſchen 324. Fortſchritt in der Methode des Forſchens. 327.

Neuntes Kapitel. Archelaos der Phyſiker. S. 328 — 333.

Sein Leben. 328. Seine Lehre ſchließt ſich an die des Anaxagoras an. 329. Entſtehung der Thiere und der Menſchen. 330. Ethiſche Lehre. 332. Ueberſicht über die mechaniſche Phyſik der Joner. 333.

Viertes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie zweite Abtheilung. Die Pythagoriſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel. Pythagoras und die Pythagoreer. S. 339 — 370.

Frühe Bildung der griechiſchen Kolonien in Italien. 339. Die Philoſophie hier von einem Joner angeregt. 340. Pythagoras, ſeine Zeit, ſeine Abſtammung, ſeine Kenntniſſe. 340. Sagenkreis über ihn deutet auf einen geheimen Gottesdienſt. 343. Ueberlieferungen über ſeine Lehrer. 344. Aegypter. 346. Pherekydes. 348. Seine Bildung im Zuſammenhange mit den Beſtrebungen ſeiner Zeit und ſeines Volks. 349. Geheime Lehre des Pythagoras. 350. Pythagoras in Kroton. Politiſche Richtung. 351. Geheime Weihungen und Bund der Pythagoreer. 352. Hauptgegenſtände des wiſſenſchaftlichen Strebens der Pythagoreer. 354. Exoteriſche und eſoteriſche Philoſophie. 355. Schickſale der Pythagoreer in Italien. 357. Fortpflanzung der Pythagoriſchen Schule. 358. Die falſchen Ueberlieferungen über die Pythagoreer. Untergeſchobene Schriften. 359. Pythagoreer um die Zeit des Sokrates. 360. Fragmente des Philolaos. 362. Archytas. 363. Ausbreitung der Pythagoriſchen Philoſophie in ihren letzten Zeiten. 364. Abergläubiſche Ausartung der Pythagoriſchen Orgien. 365. Eine Reihe von Ausbildungen der Philoſophie bei den Pythagoreern. 366. Verſchiedene philoſophiſche Richtungen bei Gleichartigkeit der Grundanſicht. 367.

Zweites Kapitel. Die Lehre der Pythagoreer. S. 370 — 436.

Schwierigkeiten der Forſchung. 370. Die Zahl iſt das Weſen oder der Urgrund aller Dinge. 371. Das Weſen der Zahl, das Geradungerade, das erſte Eins, Gott. 373. Die Zehnheit. 374. Die große Tetraktys, die Dreiheit. 376. Die Elemente der Zahl; Tafel der entgegengeſetzten Begriffe. 377. Das Eins und die Gründe der Dinge in verſchiedener Bedeutung. 378. Die entgegengeſetzten Begriffe bezeichnen das Vollkommene und das Unvollkommene in den Dingen. 379. Zwei Gründe der Dinge in verſchiedener Rückſicht verſchieden benannt. 380. Die Gründe der Dinge in den Dingen ſelbſt. 381. Gott, der durch alle Dinge verbreitete Geiſt. Grund, nicht nur des Vollkommenen, ſondern auch des Unvollkommenen. 383. Das Schönſte und Beſte nicht zuerſt. 384. Gott kann nicht Alles zum Beſten führen. 385. Weswegen der erſte Grund Zahl ſei? 386. Grenze

und Unbegrenztes als Gründe der Dinge. 387. Die Grenzen ſind Punkte. 388. Das Unbegrenzte iſt der Zwiſchenraum. 391. Durch Punkte und Zwiſchenraum bildet ſich die räumliche Größe. 392. Der Zwiſchenraum iſt das Leere. 394. Die Vielheit bildet ſich in dem Eins durch den Zwiſchenraum. 397. Das Leben der Welt. 400. Ueberſicht der Zahlenlehre. 401.

Verſchiedenheit der Dinge nach der Verbindung der Punkte durch die Zwiſchenräume. 402. Harmonie. 403. Die Harmonie nach Zahlen geordnet. 404. Die Octave. 406. Die phyſiſchen Körper aus den mathematiſchen Verhältniſſen erklärt. 407. Fünf Elemente. Das Feuer Princip des Lebens in der Welt. 408. Zehn Weltkörper und das Centralfeuer. 409 Harmonie der Sphären. 410. Die übrigen Himmelskörper der Erde ähnlich, doch vollkommener. 411. Eintheilung der Welt. 412. Beſtimmung der Weltregionen nach allgemeinen Begriffen. 414. Fortſchritt in der Weltbildung. 416. Leben durch die ganze Welt verbreitet nach verſchiedenen Stufen. 417. Vermuthung über dieſe Stufen. 419. Die Seele eine Zahl oder eine Harmonie. 420. Seelen außer dem organiſchen Körper. 422. Seelenwanderung. 423. Vergeltung und Strafe. 424. Eintheilung der Seelenvermögen. 426. Erkenntniß der Seele. 428.

Sittenlehre. Tugend. 430. Lebensregeln. 432. Aſcetik. Erziehung. 433. Sittliche Anſicht der Welt mit der mathematiſchen Naturbetrachtung verbunden. 434.

Fünftes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie dritte Abtheilung. Die eleatiſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel. Allgemeines. S. 439 — 442.

Verhältniß der eleatiſchen Philoſophie zu der ioniſchen und Pythagoriſchen. 439. Die Eleaten. Elea. 440. Einfluß der frühern Philoſopheme auf die Polemik der Eleaten. 442.

Zweites Kapitel. Xenophanes von Kolophon. S. 443 — 462.

Sein Leben. 443. Der Begriff Gottes und die Verneinung des Werdens. 447. Keine Vielheit der Dinge. 448. Beſtreitung des Polytheismus. 449. Beſtreitung der philoſophiſchen Vorſtellungen vom Göttlichen. Gott iſt weder bewegt noch unbewegt. 451. Gott iſt weder begrenzt noch unbegrenzt, hat keine Theile, iſt durchaus Vernunft und allmächtig. 452. Gott eine leidenloſe Kugel. 453. Das Seiende in verſchiedenen Erſcheinungen bewegt

ſich nicht. Gegenſatz zwiſchen der Erkenntniß der Erſcheinungen und der wahren Erkenntniß. 454. Naturlehre. 455. Mechaniſche Erklärungsweiſe. 457. Geologie. 458. Verhältniß der Naturlehre zur Erkenntniß der Wahrheit. 459. Klagen über die geringe Erkenntniß des Menſchen. 460.

Drittes Kapitel. Parmenides der Eleat. S. 462 — 487.

Sein Leben. 462. Allegoriſche Einleitung. Zwei Theile ſeiner Philoſophie. 465. Meinung und Gewißheit. Sein und Nichtſein. 466. Das Seiende iſt ungeworden und unveränderlich. Aufhebung der räumlichen Beſtimmungen. 468. Kein Leeres, keine Bewegung. 469. Das Seiende hat ſeine Grenze in ſich ſelbſt und iſt eine Kugel. 470. Das Seiende iſt Gedanke. 471. Der Begriff Gottes tritt bei Parmenides zurück. 472. Naturlehre. Sinnliche Erkenntniß und ihr Verhältniß zur Wahrheit. 474. Zwei Gründe der Natur, von welchen der eine nicht iſt. 477. Alles aus Licht und Finſterniß zuſammengeſetzt. 478. Mechaniſche Erklärungsweiſe. 479. Bewegende Kräfte. 480. Vorſtellungen vom Weltſyſtem. 481. Entſtehung des Menſchen. 482. Körperliches und Denken eins. 484. Klagen über den Zuſtand des Menſchen. 485.

Viertes Kapitel. Zenon der Eleat. S. 487 — 498.

Sein Leben. 487. Beweiſe, daß nicht Vieles ſei. 489. Wenn Vieles wäre, würde Jedes gleich und ungleich ſein. 490. Wenn Vieles wäre, würde Jedes Eins und Vieles ſein. 491. Wenn Vieles wäre, würde Jedes groß und klein ſein. 492. Beweiſe gegen die Wirklichkeit der Bewegung. 494. Das Eins die Erklärung aller Dinge. 496. Naturlehre. 497.

Fünftes Kapitel. Meliſſos von Samos. S. 498 — 505.

Sein Leben. 498. Seine Beweiſe vom Begriffe des Seienden aus. 499. Das Seiende iſt unendlich. 500. Beſtreitung der Phyſiker. Keine Bewegung, keine Veränderung. 501. Keine Theilung, kein Körper. 502. Die Sinne gewähren keine Erkenntniß. Das Bejahende in ſeiner Lehre. 504. Naturlehre. 505.

Sechstes Kapitel. Empedokles von Akragas. S. 506 — 539.

Seine Naturlehre ſchließt ſich an die der Eleaten an. Sein Leben und ſein Charakter. 506. Epiſcher Anfang eines Gedichts. 511. Gegenſatz zwiſchen menſchlicher und göttlicher Weisheit. 512. Beſtreitung des Anthropomorphismus. 514. Alles Wahre iſt Eins. Der Sphäros. Die Liebe. 515. Die Nothwendigkeit. Erkenntniß der Liebe nicht durch die Sinne. 516.

Vereinigung durch die Liebe. 517. Die Einheit durch Schuld getrennt. 518. Der Haß in den Dingen. Einheit des Bewegenden und des Bewegten. Mechaniſche Naturlehre. 519. Die vier Elemente. 520. Sie werden auf zwei zurückgeführt, von welchen das eine nicht iſt. 521. Verſchiedene Abſchnitte in der Weltbildung. 522. Gegenſatz der bewegenden Kräfte. 523. Der Sphäros neben der Welt. 525. Vollkommene Herrſchaft der Liebe. 527. Erklärung der einzelnen Dinge von der Herrſchaft des Haſſes aus. Weltbildung. 528. Allmälige Ausbildung des Organiſchen. 529. Verſchiedenes Verhältniß der Elementartheile in der Miſchung. 531. Prieſterliche Anſicht des Lebens. 532. Unſeliges Leben. 533. Seelenwanderung. 534. Sinnliche Vorſtellung. 535. Erkenntniß des Wahren durch die Vernunft. Heiliger Wahnſinn. 537. Ueberblick über die eleatiſche Lehre. 538.

Sechstes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie vierte Abtheilung. Die Sophiſten. Schluß.

Erſtes Kapitel. Allgemeines. S. 543 — 558.

Die Einſeitigkeit der frühern philoſophiſchen Schulen führte zu ſophiſtiſchen Lehren. 543. Zuſammenhang dieſer mit der Umbildung des griechiſchen Lebens. 544. Veränderung der Redekunſt. 545. Rhetoriſche Schulen der Sophiſten. Neue Erziehungsweiſe. Zuſammenhang dieſer Veränderungen mit der Geſchichte der Philoſophie. 546. Streit unter den verſchiedenen Meinungen der frühern Schulen. Auflöſung der alten Religioſität. 547. Die ſittlichen Grundſätze werden ſchwankend. 548. Kein Recht von Natur, ſondern nur durch Satzung. 549. Der dogmatiſche Skepticismus iſt Charakter der Sophiſtik. 550. Begriff der Alten vom Sophiſten hier erweitert. 551. Eingreifen der Sophiſtik in die Ausbildung der Philoſophie. 552. Fortbildung der philoſophiſchen Darſtellung. 553. Erweiterung der einzelnen Wiſſenſchaften. 554. Verhältniß der philoſophirenden Sophiſten zu den frühern Philoſophenſchulen. 556. Folge der ſophiſtiſchen Lehren. 558.

Zweites Kapitel. Die Atomiſten. Leukippos und Demokritos. S. 559 — 586.

Ueberlieferungen über den Leukippos. 559. Ueber ſeine Lehre. 560. Das Leben des Demokritos. 561. Mathematiſche Anſicht der Natur in der Atomenlehre. 564. Unendlich viele

und unendlich kleine Atome. 567. Kreisbewegung. Aehnliches geſellt ſich zu Aehnlichem. Verbindung der Körper und der Welten. 571. Alle Beſchaffenheit aus der Figur erklärt. 573. Materialismus. 574. Keine Welt, kein Gott. Erkenntnißarten. 576. Sinnliche Erkenntniß. 577. Echte Erkenntniß. 579. Der Menſch iſt der wahren Erkenntniß beraubt. 580. Antiphiloſophiſches in der Lehre des Demokritos. Zuſammenhang derſelben mit ſeiner Geſinnung. 581. Seine Lebensregeln. 582. Streben nach Luſt im Gleichmuth. 583. Furcht vor Störungen der Luſt. Luſt am Forſchen. 584. Die Beſtrebungen des Menſchen aus äußern Urſachen. 585.

Drittes Kapitel. Protagoras. S. 586 — 592.

Sein Leben 586. Nichts Gegenſtändliches wird in unſerm Denken erkannt. Alles im Werden. 588. Der Menſch das Maaß aller Dinge. Keine allgemein gültige Wahrheit. 589. Alles Denken kömmt auf die ſinnliche Empfindung zurück. 590. Zuſammenhang ſeiner Lehre mit ſeinen rhetoriſchen Beſtrebungen. 591.

Viertes Kapitel. Gorgias. Euthydemos. S. 592 — 602.

Die Sophiſten werden allmälig kecker und leerer. 592. Das Leben des Gorgias. 593. Anordnung ſeiner Beweiſe. 595. Es iſt nichts. 596. Wenn etwas iſt, ſo iſt es unerkennbar. 597. Wenn auch etwas erkennbar iſt, ſo iſt es doch nicht ausſprechbar. 598. Bedeutung dieſer ſophiſtiſchen Lehre. 599.

Euthydemos. 600.

Fünftes Kapitel. Schluß. S. 602 — 614.

Ueberſicht über die philoſophiſche Entwicklung in dieſer Periode.

Erſtes

Erſtes Buch.

Einleitung. Ueberſicht und Eintheilung.

Erſtes Kapitel.

Einleitung.

Die meiſten, welche Geſchichten allgemeinen Umfangs ſchreiben, laſſen ihnen Unterſuchungen vorausgehen, in welchen ſie ſich weitläuftig über Begriff, Methode, Literatur, und was ſonſt noch zur Einleitung paßt, auslaſſen. Dies iſt beſonders bei Geſchichten der Philoſophie üblich, und faſt bis zum Uebermaaß getrieben worden; denn Philoſophen, und ſolche ſollten doch allein die Geſchichte ihrer Wiſſenſchaft ſchreiben, ergehen ſich gern in allgemeinen Betrachtungen. Was aber mich betrifft, ich wäre gern dieſer Pflicht überhoben, denn ich finde, daß ſolche Einleitungen am wenigſten geleſen werden. Vielleicht ſind ſie auch nicht ganz paſſend geſchrieben worden, indem ſie alles erſchöpfen ſollten, was zum Begriff der Geſchichte und der Philoſophie und ihrer Methoden gehört, wärend doch wohl dem, welcher ſolche Werke lieſt, vieles oder das meiſte anderswoher bekannt ſein muß, wo es ſchicklicher geſagt wird. Aber allerdings iſt es mit der Geſchichte der Philoſophie ein eigenes Ding; ſie iſt auf ſo verſchiedene Weiſen

behandelt worden und ſo verſchiedenartige Anforderungen werden an ſie gemacht, beſonders unter uns Deutſchen, daß man einige vorbereitende Betrachtungen nicht umgehen kann. Um nun nicht ein Buch vor dem Buche zu ſchreiben, will ich nur kurz meine Meinung, nach welcher ich dieſe Geſchichte verfaſſen will, auseinanderſetzen.

Zuvörderſt müſſen wir uns hier erinnern, daß wir in der Geſchichte der Philoſophie nicht das Ganze, welches geſchehen iſt, vor Augen haben, auch nicht einmal das Ganze, welches in und mit der Menſchheit geſchehen iſt, ſondern nur einen kleinen Theil dieſes Ganzen, einen Theil der Geſchichte der Wiſſenſchaften, ſo weit dieſe uns überliefert worden iſt. Da nun der Theil immer abhängig vom Ganzen iſt, ſo werden wir auch nothwendig in dem Kreiſe unſerer Wiſſenſchaft vieles vorausſetzen müſſen, was anderswoher erborgt iſt. Die Entwicklung der Philoſophie iſt vielfach abhängig von der Entwicklung anderer Wiſſenſchaften und der religiöſen Geſinnung in der ganzen Menſchheit, von dem Verkehr der Völker untereinander, mit welchen ihr Aufblühn und ihr Verfall zuſammenhängt, von dem Einzelleben der Völker, unter welchen ſie ſich entwikkelt hat, im Familienweſen, in den Staatseinrichtungen, in der Kunſt, endlich ſelbſt von den Lebensverhältniſſen der einzelnen Männer, welche Einfluß auf die Ausbildung der Philoſophie gehabt haben. Alles dieſes kann die Geſchichte der Philoſophie nicht verfolgen; ſie muß es als bekannt vorausſetzen, und kann nur hie und da Andeutungen geben, wie es mit der Entwicklung der Philoſophie in Verbindung geſtanden haben möge. In dieſer Rückſicht iſt es nicht nur räthlich, ſondern nothwendig, über das äußere

Leben der Philoſophen Auskunft zu geben, ſie in Verhält=niß zu ihrer Zeit zu ſtellen, bei den wichtigern Epochen auch auf die politiſche, künſtleriſche und religiöſe Geſchichte der Völker und der Menſchheit einen Blick zu werfen, und beſonders nicht außer Augen zu laſſen, welche Art der Ent=wicklung einzelner Wiſſenſchaften der philoſophiſchen Aus=bildung zur Seite gegangen ſei. Wir haben es mit einem Bruchſtücke aus der Geſchichte der Menſchheit zu thun, aber wir müſſen uns fragen, wo dieſes Bruchſtück ſeine Stelle im ganzen Werke habe.

Die größeſte Schwierigkeit iſt nun, die Geſchichte der Philoſophie aus der Geſchichte der Menſchheit ſo herauszu=ſondern, daß nicht etwa ſolches mit in ſie überfließe, was ihr nicht angehört, noch auch etwas von ihr ausgeſchloſſen werde, was in ihr nicht vermißt werden ſollte. Dieſe Auf=gabe in ihrer ganzen Strenge iſt unauflöslich, wie jeder bekennen wird, welcher ſich mit Gewiſſenhaftigkeit an das Einzelne fragend gewendet hat; wir finden uns auf eine Annäherung an die Löſung beſchränkt, bei welcher nur möglichſte Genauigkeit verlangt werden kann. Die Beſtim=mung der Grenzen dieſer Geſchichte iſt aber abhängig von dem Begriffe der Philoſophie, welchen der Geſchichtſchrei=ber hat; denn nur nach dieſem kann er beſtimmen, ob etwas philoſophiſch ſei oder nicht, und ob es Werth habe für die Entwicklung der Philoſophie oder ob es als weni=ger bedeutend übergangen werden könne. Mehrmals hat man zwar von ſolchen, welche die Einſeitigkeit in der Be=ſtimmung der Grenzen, noch mehr aber in der Beurthei=lung vor Augen hatten, die Forderung vernommen, daß gar kein beſtimmter Begriff der Philoſophie ihrer Geſchichte

zum Grunde gelegt werden ſollte; allein dieſe Forderung verlangt Unmögliches in doppelter Art, indem einerſeits, was zur Philoſophie gehört, nur nach ihrem Begriffe entſchieden werden kann, andererſeits es unmöglich iſt, daß der Geſchichtſchreiber ſich ſeiner perſönlichen Ueberzeugung entkleide.

Nur ſo viel iſt zuzugeben, daß die Grenzen deſſen, was in die Geſchichte der Philoſophie gehört, nicht nach einer für alle Zeiten gleich bleibenden Norm gemeſſen werden können; ſie werden theils enger, theils weiter im Verlauf der Zeiten genommen werden müſſen. Enger, indem vieles, was für die erſten Zeiten als ein Verſuch für die Philoſophie oder als eine neue Entwicklung der philoſophiſchen Idee betrachtet werden muß, in den folgenden Zeiten durch Ueberlieferung feſtgehalten, nicht mehr der Geſchichte der Philoſophie angehört; denn die Geſchichte der Philoſophie hat es hauptſächlich mit der Entwicklung und dem Fortſchreiten der philoſophiſchen Gedanken zu thun, das Fortbeſtehen derſelben aber in der Menſchheit kann nur als die Grundlage der weitern Ausbildung betrachtet werden, und tritt in den Hintergrund der Geſchichte zurück, ſo daß es zwar nicht ganz vernachläſſigt wird, denn der Fortſchritt deutet ja immer auf das früher Gewonnene zurück, aber doch nur wie eine Vorausſetzung aus dem Vorigen erſcheint. Dieſes iſt um ſo nothwendiger feſtzuhalten, als es bei überlieferten Gedanken, wenn ſie nicht eine weitere Begründung in dem Gebiete der Wiſſenſchaft erhalten, ſchwer zu entſcheiden iſt, ob ſie bloß aus Ueberlieferung fortbeſtehen und alſo nicht philoſophiſch ſind, oder ob ſie aus eigener, zu den letzten Gründen zurückgehender Unterſuchung ſich

philoſophiſch gebildet haben. Weiter werden dagegen die Grenzen der Geſchichte der Philoſophie, indem vieles, was früher nur als Ergebniß der einzelnen Kenntniß und des handelnden Lebens hervorgetreten war, ſpäter zu einem Ergebniß des freien Forſchens wird; denn die Grenzen zwiſchen der Philoſophie und zwiſchen den einzelnen Wiſſenſchaften und den Meinungen des Lebens ſind nirgends feſt abgeſteckt, vielmehr iſt die Philoſophie beſtändig bemüht, alles, was aus der Erfahrung ſich ergiebt, zur Einſicht der Vernunft zu bringen und zu ihrem Eigenthume zu machen, und das, was früher nur als Meinung vorhanden war, durch das Richtmaaß der Vernunft zum feſten Ergebniß der Wiſſenſchaft umzugeſtalten.

Dieſes beruht nun darauf, daß ſich das philoſophiſche Wiſſen von andern Gedanken, Vorſtellungen oder Meinungen nicht durch den Inhalt, ſondern nur durch die Art, wie es in der menſchlichen Seele iſt, unterſcheidet, d. h. durch die Form der Verknüpfung, welche es in dem Geſammtleben des menſchlichen Geiſtes annimmt. Es iſt freilich nicht allgemein anerkannt, daß die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſei, aber wenn ſie auch einige als eine Kunſt, andere als ein unmittelbares Auffaſſen einzelner Vernunftideen betrachten mögen, ſo kann dies doch unſere Ueberzeugung nicht ſtören, um ſo weniger, als wir in der Geſchichte der Philoſophie überall das Streben nach Wiſſenſchaft finden, vielmehr haben wir in jenen Meinungen nur den Ausdruck des Streits gegen misglückte Verſuche, die Philoſophie als Wiſſenſchaft feſtzuſtellen, zu ſehen. Wenn nun aber die Philoſophie eine Wiſſenſchaft iſt, ſo wird auch alles, was auf den Namen eines philoſophiſchen Erzeug-

niſſes Anſpruch hat, nur in ſeinem beſtimmten Zuſammenhange als philoſophiſch erkannt werden können. Der philoſophiſche Zuſammenhang iſt aber ferner ein anderer, als der Zuſammenhang, welchen andere Gedanken und Vorſtellungen untereinander haben. Er iſt zunächſt ein wiſſenſchaftlicher Zuſammenhang, d. h. ein ſolcher, welcher nach einer allgemeinen und nothwendigen Methode gebildet iſt, und endlich auch noch von dem Zuſammenhange, welcher in einzelnen Wiſſenſchaften geſucht wird, dadurch unterſchieden, daß er ſich nicht in einem begrenzten Gebiete des Denkens hält, ſondern geleitet wird von der Einſicht, daß er ſich über das ganze Gebiet des Wiſſens erſtrecken müſſe. Dieſes ſchließt zugleich mit in ſich, daß er nicht von irgend einem angenommenen Punkte ausgehn könne; denn dieſer möchte vielleicht nicht das letzte Ende oder der erſte Anfang ſein, ſondern zu ermitteln ſucht, daß er auf den letzten Grund des Wiſſens, auf die Vernunft, zurückgekommen ſei. Dieſes möchte etwa dazu genügen, im Allgemeinen das Philoſophiſche vom Nicht-Philoſophiſchen zu unterſcheiden, wiewohl nicht geleugnet werden ſoll, daß im Beſondern immer die genaueſte Kenntniß des Geſchichtſchreibers entſcheiden müſſe, ob etwas in die Geſchichte der Philoſophie gehöre oder nicht.

Wir wollen nun aber noch im Beſondern die Grenzen des Philoſophiſchen gegen andere Erzeugniſſe des menſchlichen Geiſtes näher zu beſtimmen ſuchen. Die meiſte Verwandtſchaft haben die Erzeugniſſe der Philoſophie mit denen der Religion, mit der Poeſie und mit allgemeinen Betrachtungen, welche in der Ausbildung der einzelnen Wiſſenſchaften und des handelnden Lebens ihre erſte Wur-

zel haben. Eine jede Religion hat den Zug zum Allgemeinen, ſelbſt der roheſte Fetiſchismus, und das Allgemeine ſucht ſie auch mit dem Beſondern zu verknüpfen, darin iſt kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen ihr und der Philoſophie. Wenn nun das Religiöſe einen beſtimmten Ausdruck in der Sprache gewinnt und ſomit als Lehre auftritt, ſo liegt die Möglichkeit nahe, es mit dem Philoſophiſchen zu verwechſeln. Der Unterſchied zwiſchen beiden liegt aber darin, daß alles Religiöſe als ein durch Offenbarung Beſtimmtes, welches in ſeinem unmittelbaren Auftreten auf Glauben Anſpruch habe, ſich darbietet, daher es ſich denn auch an die perſönliche Ueberzeugung der Gläubigen wendet, wärend die Philoſophie ihre überzeugende Kraft aus Gründen der Vernunft ableitet, und ein jedes Ergebniß in ſeiner Verbindung mit dem allgemeinen Streben der Vernunft nach Erkenntniß überhaupt aufzufaſſen beſtrebt iſt. In dieſem unterſcheidenden Kennzeichen liegt auch dies, daß die Beziehung des Beſondern auf das Allgemeine in der Religion immer eine perſönliche iſt, wärend ſie in der Philoſophie auf eine allgemeine Weiſe nach der Art des Erkennens gefaßt wird; am meiſten tritt dies hervor in den Religionen, welche bloß örtliche oder auch Volks-Religionen ſind; aber auch in der Chriſtlichen und in andern Religionen allgemeinerer Art erſcheint doch das Verhältniß zwiſchen dem Göttlichen und den einzelnen Weſen, in welchem die Religion eigentlich beſtehen ſoll, als ein perſönliches. Nun wird nicht geleugnet werden können, daß an das Religiöſe, ſobald es eine Allgemeinheit des Ausdrucks im Gedanken ſucht, das Philoſophiſche ſich anſchließen könne, wovon uns ein Beiſpiel an den erſten chriſtlichen

Dogmatikern ſehr nahe liegt; aber erſt dann wird der philoſophiſche Gedanke in der Umgebung religiöſer Eingebungen erkannt werden können, wenn er in einem geordneten Zuſammenhange, in einer fortlaufenden Reihe wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen ſich ausſpricht. So lange dagegen das Religiöſe ſich in einzelnen Symbolen oder aſcetiſchen Vorſchriften uns darſtellt, deren Zuſammenhang zu ſuchen uns überlaſſen bleibt, können wir zwar den philoſophiſchen Trieb darin vermuthen, aber erkennbar iſt die Wirklichkeit des philoſophiſchen Gedankens darin nicht.

Auch der Dichtkunſt iſt der Gedanke eigen, nicht bloß der auf das Beſondere, ſondern auch der auf das Allgemeine gerichtete; denn kein wahrer Dichter iſt ohne eine ihm eigenthümliche Weltanſicht; nur durch dieſe erhebt er ſich zu dem, was man das Ideale in der Kunſt genannt hat. Allein der Gedanke dient dem Dichter nur zum Mittel, um die eigenthümliche Verknüpfung der Elemente ſeiner Geſammtbildung, wie ſich dieſelbe in ſeiner Phantaſie abbildet, zur Darſtellung zu bringen, ſo wie dies in andern Künſten durch andere Mittel geſchieht. Darum nimmt auch der allgemeine Gedanke beim Dichter immer eine beſondere, eine anſchauliche Geſtalt an. Dem Philoſophen dagegen iſt der Gedanke nicht Mittel, ſondern Zweck; er iſt ihm zugleich Erkenntniß. An ſich aber kann der einzelne Gedanke nicht darthun, ob er als Zweck oder als Mittel da ſei und ſo iſt auch nur aus dem Zuſammenhange der Gedanken zu urtheilen, ob ein einzelner Gedanke der Philoſophie oder der Dichtung angehöre. Wie dies nun im Zuſammenhange erkannt werden könne, iſt aus dem Weſen beider geiſtigen Thätigkeiten zu beſtimmen. Der Zuſammen-

hang der Dichtung geht aus der Phantaſie des Dichters hervor, und iſt daher an keine allgemeine Geſetze gebunden, ſondern allein von der Eigenthümlichkeit des Dichters abhängig; dagegen der Zuſammenhang philoſophiſcher Gedanken folgt einer allgemeinen Regel des Verſtandes, und ſtellt ſich daher in einer Folge dar, deren inneres Geſetz von jedem auf gleiche Weiſe aufgefaßt werden kann. Das, was über den Unterſchied des Philoſophiſchen und des Dichteriſchen geſagt iſt, gilt auf ähnliche Weiſe auch vom Unterſchiede zwiſchen dem Philoſophiſchen und dem Redneriſchen. Auch können einer Dichtung wahrhaft philoſophiſche Gedanken zum Grunde liegen; wenn ſie aber nicht vereinzelt oder doch nur gruppenweiſe in der Seele des Dichters ſtehn, ſo werden ſie auch immer eine zuſammenhängende Form anzunehmen ſtreben. Und umgekehrt kann auch in einer philoſophiſchen Darſtellung ein Zuſammenhang vorkommen, welcher nur aus der Phantaſie ſtammt; allein vorherrſchend darf dies nicht ſein, wenn nicht das Werk den philoſophiſchen Charakter verlieren ſoll. In ſolchen Fällen ſind wir in der mislichen Lage, nach dem Mehr oder Minder urtheilen zu müſſen.

Wenn nun die Vermiſchung der Philoſophie mit dem Religiöſen und Dichteriſchen zwar auch jetzt noch vorkommt, aber doch nur ſo, daß ſie geringe Aufmerkſamkeit des Geſchichtſchreibers erregt, weil er darin weniger die Fortbildung als die Ueberlieferung finden kann, dieſelbe aber in der früheſten Zeit der Geſchichte am meiſten der Beobachtung werth erſcheint, ſo müſſen wir dagegen das Verhältniß unſerer Wiſſenſchaft zu den einzelnen Erkenntniſſen und zur Entwicklung des handelnden Lebens in einem andern

Lichte erblicken. Denn heute, wie immer, ſehen wir zwiſchen dieſen und der Philoſophie den lebhafteſten Verkehr, und wie ſich bald von der einen Seite ein Theil losarbeitet, um ſich umgeſtaltend dem andern anzufügen, bald der umgekehrte Prozeß ſich ereignet. Wir dürfen an ganz neue Thatſachen erinnern: die neuern Erfindungen in der Naturlehre haben einen ſo einleuchtenden Einfluß auf die neueſte Philoſophie gehabt, daß ihn hier weiter zu beweiſen Worte verlieren hieße; daſſelbe iſt geſchehen, als die Kritik der Kunſt, anfangs auf der Grenze zwiſchen einzelner Bemerkung und philoſophiſchem Gedanken, die Aeſthetik gebahr, und wie die Ausbildung gewiſſer Theorien über den Staat in die Ideen unſerer Philoſophen eingegriffen hat, das liegt vor jedermanns Augen. Hier iſt nun nicht bloß von einem äußern Einfluſſe die Rede, ſondern von einem wahren Eindringen beider Gebiete in einander. Denn wenn man den Umbildungsprozeß aus der einzelnen Erkenntniß oder Lebensregel in das Philoſophiſche betrachtet, ſo iſt es ſchwer zu ſagen, wo jene aufhöre und dieſes beginne; ja es iſt nicht eigentlich eine Umbildung, ſondern ein Sein des Einen in dem Andern. Auch wären die Beiſpiele nicht eben fern herzuholen, durch welche man zeigen könnte, daß nicht Weniges in der Geſchichte der Philoſophie ſeine Stelle erhalten habe, an welchem doch bei genauerer Unterſuchung der philoſophiſche Charakter noch nicht ausgeprägt ſich finden dürfte. Um ſo nöthiger iſt es, ſichere Unterſcheidungslinien zwiſchen dieſen angrenzenden Gebieten zu ziehen. Dieſe ſind aber darin zu finden, daß die Allgemeinheit eines Gedankens nicht genüge, um ihn für philoſophiſch zu halten, denn ſie findet ſich auch in den einzelnen Wiſſen-

ſchaften und in den Meinungen des Lebens, noch auch daß der Inhalt des Gedankens, wenn er etwa auf ein von der Philoſophie ſchon in Anſpruch genommenes Gebiet gehen ſollte, dazu hinreichend ſei, denn keine Wiſſenſchaft und kein Gedanke iſt der Philoſophie durchaus fremd; ſondern hauptſächlich iſt darauf zu ſehn, daß der allgemeine Gedanke ſich losgewunden habe von der Abhängigkeit von einzelnen vorgefundenen Erkenntniſſen oder Thatſachen, und ſo frei geworden als ein reines Erzeugniß der Vernunft ſich darſtelle, daß er dagegen ſeine beſtimmte Stelle in der Wiſſenſchaft von der Welt und vom Leben gefunden habe. Alſo auch hierbei iſt wieder erſte Bedingung, unter welcher allein das Philoſophiſche ausgeſchieden werden kann aus verwandten Beſtrebungen, daß geſehen werde auf die Verbindung, in welcher die einzelne Lehre erſcheint und auf die Form, welche ſie in dieſer Verbindung annimmt. —

Wenn wir nun das Ganze der Bildung einer Zeit oder eines Mannes einigermaaßen vollſtändig vor Augen haben, ſo iſt es nicht eben ſchwer, zu unterſcheiden, ob ſie der Philoſophie angehört, oder einem der verwandten Zweige menſchlicher Bildung. Denn iſt der Gedanke auf dichteriſchem oder religiöſem Wege entſtanden, ſo wird er nur ſehr zerſtreut unter allerlei Fremdartigem erſcheinen, und das Ziel, welches verfolgend der Menſch ihn erzeugt hat, wird ſich in dem Zwecke des Ganzen offenbar machen; ſollte er ſich aber von den Meinungen des handelnden Lebens oder von den einzelnen Erkenntniſſen noch nicht losgemacht haben, ſo wird auch dieſes in der Stellung, welche er unter ſeinen Umgebungen einnimmt, ſich nicht leicht verkennen laſſen. Aber bei weitem ſchwieriger iſt die Sache,

wenn uns aus einer Zeit und von einem Manne nur Fragmente übrig geblieben ſind, deren urſprüngliche Umgebungen uns nur vermuthungsweiſe zugänglich werden. In ſolchen Fällen, und ſie ſind nur zu häufig, kann man den gewöhnlichen Weg der Geſchichte, aus dem Kleinen und den Theilen das Große und das Ganze zu erkennen, nicht gehn, ſondern man muß ſich entſchließen, die Sache mehr im Großen zu beurtheilen, aus großen Perioden auf kleinere Zeitabſchnitte und einzelne Entwicklungen, aus großen Völkermaſſen auf einzelne Völker und einzelne Männer zu ſchließen. Dies iſt das Leiden des wahrhaftigen Geſchichtſchreibers, die Luſt derer, welche Räthſel löſend ihren Scharfſinn zu zeigen lieben. Aber auch dieſe unangenehme Arbeit iſt nicht ganz aufzugeben, denn den Zuſammenhang mit dem Frühern oder Spätern muß doch der Geſchichtforſcher ſuchen und auch fabelnden Träumen ſichtend zu begegnen iſt ſchon einiger Gewinn.

Es ſcheint aber hiernach, als wollten wir das unterſcheidende Kennzeichen des Philoſophiſchen allein in dem, was man ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Lehre genannt hat, ſetzen, welches doch nur mit Einſchränkung der Fall iſt. Allerdings wird am deutlichſten das Philoſophiſche in ſyſtematiſcher Form erſcheinen, in welcher ſich der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang einer Lehre über das Ganze am bequemſten ausſprechen läßt; denn es darf nicht überſehen werden, daß auch andere Arten der philoſophiſchen Darſtellung möglich ſind, indem man entweder die ſyſtematiſche Form verſchmäht, weil man, nach außerhalb der Philoſophie liegenden Zwecken ſtrebend, das Philoſophiſche nur als Grundlage dieſer Beſtrebungen gebrauchen will und es

daher nur an paſſenden Stellen benutzt; oder indem man, noch mit Vorarbeiten zum Syſteme beſchäftigt, in einzelnen Unterſuchungen das Entſtehen des Syſtems abwartet und nur Anknüpfungspunkte für daſſelbe darbietet; oder auch endlich, indem man zwar ein Syſtem philoſophiſcher Erkenntniſſe vorausſetzt und darauf dringt, daß der Philoſoph es beſitzen ſolle, aber doch die ſyſtematiſche Darſtellung nicht durchaus für geeignet hält, die Philoſophie mitzutheilen oder in andern zu erwecken, ſondern in ſeinen Mittheilungen den Weg abzubilden vorzieht, auf welchem der Menſch zur Philoſophie gelangt; denn die Philoſophie, wenn ſie einigermaaßen fertig iſt, ſtellt ſich zwar in einem Syſteme dar, wenn ſie aber wird, geht ſie einen bei weitem verſchlungenern und vielfältig ſich hin und her windenden Gang in der menſchlichen Seele. Das Geſagte wird vielleicht anſchaulicher werden, wenn wir an die Beiſpiele eines Auguſtinus, eines Jacobi und eines Platon erinnern, denen niemand, welcher ſie kennt, eine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie verweigern wird, obgleich ſie nur ſelten den ſyſtematiſchen Weg verfolgen. Wir ſetzen alſo drei Arten der nicht-ſyſtematiſchen Darſtellung, welche doch zur Darſtellung der Philoſophie gehören; die erſtere hängt ab von einem äußern Zwecke, welcher dem philoſophiſchen Gedanken gegeben werden kann, die andere zeigt uns das Werden des Syſtems ohne ſeine Vollendung, die dritte ahmt dieſem Werden nach, ſetzt aber, wie dies bei einer ihrer ſich bewußten Nachahmung nothwendig iſt, die Vollendung des Syſtems in dem Darſtellenden voraus. Wenn jedoch bei der erſten Art es erkennbar ſein ſoll, daß in ihr der allgemeine Gedanke nicht bloß in der Ueberliefe-

rung oder gar nicht als philoſophiſch ſich finde, ſo wird es nöthig ſein, daß die philoſophiſchen Gedanken wenigſtens gruppenweiſe nebeneinander ſtehen und einer den andern zu ſtützen beſtimmt ſei; bei den beiden andern Arten dagegen iſt es zu befürchten, daß wir etwas, was von dem handelnden Leben oder der einzelnen Wiſſenſchaft ſich noch nicht losgelöſt hat, mit dem Philoſophiſchen verwechſeln, und auch hierüber wird das einzige ſichere Kennzeichen ſein, daß ſich das philoſophiſche Beſtreben nicht bloß in einzelnen Gedanken, ſondern in größern Zuſammenordnungen offenbart.

Wenn wir nun aber auch für unſere Geſchichte den geeigneten Stoff aus der Mannigfaltigkeit des übrigen geiſtigen Lebens glücklich herausgeſondert haben ſollten, ſo frägt ſich noch, wie wir ihm eine Geſtalt geben ſollen, welche dem wahren Weſen der Geſchichte gemäß iſt. Zwei äußerſte Puncte kann man bezeichnen, zu welchen die falſche Behandlung geſchichtlicher Stoffe führen müßte, wenn die unrichtige Anſicht von der Verfahrungsweiſe jemals über die Gewalt, welche die Gegenſtände der Behandlung über uns ausüben, völlig Herr werden könnte. So aber, da jeden in ſolcher Meinung Befangenen die Gegenſtände bewältigen, kann man nur ſagen, daß der Eine ſich mehr der einen, der Andere der andern Ausſchweifung nähere. Der eine Irrthum würde der ſein, wenn jemand in der Geſchichte allein die überlieferte Mannigfaltigkeit ohne die innere Einheit, durch welche es zuſammengehalten wird und welche nicht überliefert werden kann, erkennen und mittheilen wollte; das Gegentheil aber würde von dem angeſtrebt werden, welcher in der Einſicht über die innere

Einheit der Geſchichte ihr ganzes Weſen ergreifen und darſtellen wollte, um die Mannigfaltigkeit des Ueberlieferten wenig bekümmert. So wie dieſe Irrthümer entgegengeſetzter Art ſind, ſo finden ſie ſich auch bei Menſchen entgegengeſetzten Charakters; wer Fleiß und Kenntniſſe beſitzt ohne Geiſt, ergiebt ſich dem erſtern; wer Geiſt ohne Kenntniſſe, neigt ſich zum zweiten. Da nun in unſerer Zeit nichts mehr geſchätzt wird, als geiſtreiches Reden, und jeder Geiſt zu beſitzen wenigſtens die Miene ſich geben muß, ſo ſind wir vor dem erſten Irrthume ziemlich ſicher, dem andern aber um ſo mehr ausgeſetzt. Auch kann nichts einleuchtender ſein, als daß, wenigſtens für die Geſchichte der Philoſophie, der erſtere Irrthum durchaus zerſtörend iſt, indem es in ihr nicht mit Einzelheiten von Notizen gethan ſein kann, da, wie ich zu zeigen geſucht habe, das Philoſophiſche erſt im Zuſammenhange hervortritt. Daher wird uns auch in der Theorie dieſer Irrthum nicht leicht entgegen treten; aber in der Ausführung iſt es freilich nicht ſo leicht, den Zuſammenhang des Syſtems und der Syſteme zu finden. Wer ihn jedoch nicht zu finden weiß, dem iſt nicht zu helfen; ihm iſt nichts anderes zu rathen, als daß er uns mittheile, was er gefunden habe; nur möge er das Gefundene nicht für eine Geſchichte der Philoſophie ausgeben.

Bei dem zweiten Irrthum, weil er unſerer Zeit gemäßer iſt, müſſen wir wohl etwas länger verweilen. Er läuft auf das hinaus, was man unter uns die Conſtruction der Geſchichte genannt hat. Dieſe Form geſchichtlicher Darſtellung, denn auf den Inhalt kommt es hierbei nicht an, kann man nur als eine ſeltſame und faſt lächerliche

Verwirrung der philoſophiſchen mit der geſchichtlichen Methode betrachten. So wie aber allen Verirrungen ein richtiger Gedanke zum Grunde liegt, ſo iſt es auch der Mühe werth, den Grund dieſes Irrthums aufzuſuchen.

Conſtruirt, d. h. aus ihrem Begriffe abgeleitet, kann eine Geſchichte nur werden aus dem Begriffe, aus dem Zwecke, der Beſtimmung, oder wie man ſonſt ſagen mag, deſſen, welches Gegenſtand der Geſchichte iſt. So hat man aus dem Begriffe oder der Beſtimmung der Menſchheit die Geſchichte der Menſchheit, ſo aus dem Begriffe der Philoſophie die Geſchichte der Philoſophie ſich entwikkeln wollen. Geſetzt nun, wir hätten einen vollſtändigen, d. h. keiner weitern Ausbildung fähigen Begriff von der Menſchheit, ſo würde ſich daraus freilich Alles, was auf die Benennung des Menſchlichen Anſpruch hat, nach ſeiner nothwendigen Ordnung, d. h. nach ſeinen zeitlichen Verhältniſſen, ableiten laſſen und eine ſolche Ableitung würde man eine Conſtruction der Geſchichte nennen können. So verhält es ſich aber mit den bisher verſuchten Conſtructionen der Geſchichte nicht ganz; denn vieles, was auf den Namen des Menſchlichen auch Anſpruch machen darf, wird in die Geſchichte, ſo weit man ſie conſtruirt, nicht aufgenommen, ſondern manche nur durch Ueberlieferung erhaltene Nachrichten fügt man hinzu, geſteht auch wohl ein, daß die Geſchichte niemals ganz vollſtändig ſein könne. Wenn man nun frägt, warum die Conſtruction nicht alles erſchöpfe, ſo wird man vielleicht zur Antwort erhalten, ſie habe es nur mit dem Wichtigen oder Bedeutenden zu thun, das Unbedeutende aber dürfe ſie übergehn oder anders woher erborgen. Das Schwankende der Unterſcheidung zwi-

ſchen dem Bedeutenden und dem Unbedeutenden iſt aber einleuchtend und um ſo mehr zu rügen, als auch das, was wohl dem Unbedeutenden zugezählt zu werden pflegt, z. B. Namen und Jahreszahlen und ſogar ſprachlicher Ausdruck, doch gewiſſermaaßen Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſein ſoll. Was aber das Wichtigſte und das Wahre iſt, es iſt hieraus klar, daß nicht alles, was auf den Namen des Menſchlichen Anſpruch hat, aus dem Begriff der Menſchheit oder ihrer Beſtimmung abgeleitet werden könne und daß mithin der Begriff unvollſtändig ſein müſſe.

Nun könnte man aber ſagen: ſo möchte es doch wenigſtens nöthig ſein, für eine vernünftige Behandlung der Geſchichte, daß aus dem unvollſtändigen Begriffe ſo viel für die Ordnung des Geſchehenen abgeleitet werde, als möglich ſei, und darin beſtehe die richtige Conſtruction der Geſchichte. Wir wollen nicht leugnen, daß auch aus einem unvollſtändigen Begriffe etwas abgeleitet werden könne; aber die Ableitung iſt nicht Sache der Geſchichte, ſondern irgend einer Speculation. Das Verfahren dabei läßt ſich auf folgendes Schema zurückführen: die Menſchheit oder die Vernunft überhaupt muß, um, von ihrem Anfange ausgehend, ihre Beſtimmung zu erreichen, durch gewiſſe Perioden und Entwicklungsweiſen hindurchgehn, deren Bedeutung ſodann näher angegeben werden kann, als enthalten im Begriffe der vernünftigen Entwicklung. Dies wird nun offenbar nicht eine geſchichtliche Unterſuchung ſein, ſondern der Geſchichte vorhergehn; es frägt ſich daher nur, wie ſich die Geſchichte daran anſchließt. Man könnte ſagen: nachdem auf die angegebne Weiſe gewiſſe Perioden feſtgeſtellt ſeien, könne man geſchichtlich zeigen, wie das,

was geſchehn mußte, auch wirklich geſchehn ſei. Allein damit ſcheint man mir etwas ganz Unnützes zu beginnen. Denn wozu dieſes? Etwa um das aus dem Begriff Abgeleitete und nur ganz allgemein Gehaltene gleichſam mit des Beſondern Fleiſch und Bein zu bekleiden, und Namen für die Perioden und ihre Begründer zu finden? Scheint es doch, als wenn es die Meinung wäre, daß allein das aus dem Begriffe Abgeleitete auch das wirklich Begriffene und wahrhaft Erkannte ſein ſollte, wärend das auf dem Wege der Erfahrung oder durch Ueberlieferung Gewonnene das für die Wiſſenſchaft Gleichgültige ſein ſollte. So würde denn die geſchichtliche Erkenntniß zur philoſophiſchen Conſtruction ſich nur verhalten, wie das wiſſenſchaftlich Gleichgültige zu dem, was in der Wiſſenſchaft gültig iſt. Eine traurige Mühe, dieſen Ballaſt der Wiſſenſchaft zuzufügen! Verſtändige Männer könnten wohl etwas Beſſeres unternehmen. Aber wie gering muß der von der Wiſſenſchaft denken, welcher irgend eins ihrer Elemente für leer oder gleichgültig halten kann! Nur dem iſt etwas abgeſtorben, welcher nicht Kraft hat es zu beleben, und in der Verzweiflung über ſein Bemühn nicht ſich, ſondern den Gegenſtand anklagt. — Oder iſt vielleicht die Meinung die, daß der geſchichtliche Nachweis, wie es geſchehen mußte, ſei es auch geſchehen, nur für die wiſſenſchaftlich Unmündigen vorhanden ſei, welche das Müſſen nicht begreifen, denen aber von der Seite des wirklichen Geſchehenſeins doch beizukommen ſein möchte? Auch für dieſe würde die Mühe verloren ſein; denn ſind ſie an ſich nicht im Stande, das im Begriffe Liegende aufzufaſſen, ſo möchte auch die Ueberzeugung, welche ihnen

aus der hiſtoriſchen Ueberlieferung entſtehen ſoll, keineswegs eine begriffsmäßige ſein, ſondern immer nur als durch Ueberlieferung feſtgehalten erſcheinen. Alſo zu etwas Belehrendem wird die Geſchichte durch ihre Conſtruction nicht gemacht; ihre Belehrung kommt für den, welcher den Begriff der Menſchheit hat, zu ſpät; für den aber, welcher den Begriff nicht hat, iſt die Conſtruction nicht vorhanden. Soll die Geſchichte eine belehrende Wiſſenſchaft ſein, ſo muß ſie aus der Art, wie ſich die Entwicklung der Menſchheit zugetragen, über den Begriff der Menſchheit und ihrer Beſtimmung uns unterrichten, nicht aber dieſen in jene von außen hineintragen.

Oft, wenn ich die Neigung unſerer Zeit, wenn auch nicht durchgreifend, doch hie und da die Geſchichte ſich zu conſtruiren, betrachtet habe, iſt es mir vorgekommen, als wenn ſie mit unſerer wiſſenſchaftlichen Bequemlichkeitsliebe Hand in Hand ginge. Eine jede Conſtruction der Geſchichte geht auf Verallgemeinerung ihrer Lehren aus, und leichter iſt es freilich, das eine Allgemeine im Gedächtniß zu faſſen, als die vielen Beſonderheiten. Die Schriftſteller kommen dem Begehren der Leſer natürlich entgegen. Wenn nun dieſe den Faden der Geſchichte, das Schema ihrer Entwicklung beſtändig ſich vor Augen gehalten haben wollen, ſo werden jene gleichſam die Quinteſſenz der Begebenheiten in kurze Formeln zu faſſen bemüht ſein müſſen. Auch gewinnt man beim flüchtigen Leſen unſerer Zeit eben nicht viel an Ueberblick und an Urtheil über die wahre Bedeutung der Begebenheiten; man hat überdies nur einen ſchwachen Glauben an die Wege der Vorſehung, und noch weniger wiſſenſchaftliche Ueberzeugung von der Wirklichkeit

des Vernünftigen in der menſchlichen Entwicklung, und darum will man, gleichſam zum Stellvertreter des Eigenen, den Ueberblick, das Urtheil und den Nachweis eines Andern auf dem Papier. So wie ſie wollen, ſo geſchieht ihnen. Daher die vielen allgemeinen Betrachtungen in der Geſchichte, und die Conſtruction der Geſchichte hat vor dieſen nichts anders voraus, als daß ſie eine durchgeführte, ſyſtematiſche, allgemeine Betrachtung iſt. Jener Bequemlichkeitsliebe, jenem ſchwachen Glauben, jener Vergeſſenheit ſeiner ſelbſt ſollten wir nicht dienen. Das allgemeine Schema iſt immer todt; das Leben, welches die Geſchichte gewähren kann, iſt, daß ſie in jedem Momente unſers Daſeins in uns wirke, den Gedanken an das Ganze in einer jeden beſondern Entwicklung in uns erzeuge.

Nun möchte es aber noch auffallend ſein, daß man beſonders in der Geſchichte der Philoſophie die Anforderung, aus dem Begriffe der Philoſophie die Nothwendigkeit des Geſchehenen abzuleiten, nicht ſelten gehört hat, und daß dem gemäß auch Verſuche gemacht worden ſind, dieſen Theil der Geſchichte zu conſtruiren. Dies iſt um ſo auffallender, je ſchwieriger die Ableitung in einem beſondern Gebiete der Geſchichte ſein muß, da in einem ſolchen die Reihe der Entwicklungen durch äußere, dieſem Gebiete ſelbſt zufällige Einflüſſe geſtört werden muß, ſo daß es der Idee gemäßer ſein würde, die Geſchichte der ganzen Welt, als die Geſchichte der Erde oder der Menſchheit, und die Geſchichte der Menſchheit, als die Geſchichte der Philoſophie zu conſtruiren. Deswegen hat auch niemand noch unternommen, die Geſchichte eines einzelnen Menſchen zu conſtruiren. Allein die Verſuche zur Conſtruction, welche übri-

gens nie rein ausgefallen ſind, ſcheinen der Geſchichte der Philoſophie näher gelegen zu haben, als andern geſchichtlichen Gebieten, indem die Urtheilsloſigkeit über die einzelnen Beſtrebungen oder über ihren Zuſammenhang in den Geſchichten der Philoſophie, welche keiner allgemeinen Einſicht in den Gang der wiſſenſchaftlichen Entwicklung folgten, gar zu offen vor Augen lag, und denen, welche philoſophiſchen Ideen zu folgen gewohnt waren, die Mangelhaftigkeit einer ſolchen Manier nicht entgehn konnte. Auch vermißte man in dieſer Geſchichte das fremde Urtheil vielleicht deswegen am meiſten, weil man es am meiſten bedurfte, denn die Geſchichte der Philoſophie hat ja von jeher vielfältigen Anſtoß gegeben, ſo daß man ſogar dem verzweifelten Gedanken Raum gegeben hat, ſie ſei die Geſchichte einer eigenthümlichen Thorheit der Menſchen. Daher lag das Verlangen nach einer Geſchichte der Philoſophie, welche die Bedeutung des Einzelnen und des Ganzen mit einſichtigem Urtheil zu ſchätzen wiſſe, ſehr nahe; es läßt ſich aber auch zeigen, daß es in der Geſchichte der Philoſophie am leichteſten ſeine Befriedigung finden könne. Hierüber ſei es mir erlaubt, meine Meinung nur als meine Meinung zu ſagen; der Beweis würde mich zu weit führen.

Auf die Behandlung, welche man einem Theile der Geſchichte widerfahren läßt, muß natürlich die Anſicht, welche man von der ganzen Geſchichte der Menſchheit hat, den größeſten Einfluß ausüben. Einige haben nun in dem ganzen Verlaufe der Geſchichte nur ein unbeſtimmtes Schwanken wechſelnder Zuſtände ohne Ordnung geſehen; man darf aber wohl annehmen, daß jetzt nur wenige dieſer Meinung geneigt ſind. Die Menſchheit erweiſt ſich

uns als ein vielgliedriges Ganzes, in welchem das Eine aus dem Andern körperlich erwächſt, und ebenſo geiſtig Wiſſenſchaft, Sitte, Geſinnung ſich fortpflanzen; der Sohn empfängt vom Vater, aus der Familie erwachſen Familien, aus den Familien Völker; auch die Völker leben und ſterben der Menſchheit; dieſe hat ein ganzes Leben, welches eben ſo ordnungsmäßigen Geſetzen folgt, wie eine jede Entwicklung des Lebens. Dies iſt die Meinung, welche unſerer Geſchichte zum Grunde liegen wird. Sie verzweigt ſich aber noch in drei Vorſtellungsweiſen. Nach der einen bleibt im Ganzen die Bildung der Menſchheit ſich gleich, nach der andern bewegt ſie ſich im Kreiſe, nach der dritten endlich iſt ſie im beſtändigen Fortſchreiten zur Erreichung ihres Ziels. Wenn wir der dritten unſere Beiſtimmung geben, ſo können wir uns nur darauf berufen, daß, wenn nicht Alles zum Sinnloſen werden ſolle, Allem ein vernünftiger Grund zugeſchrieben werden müſſe; der vernünftige Grund eines Geſchehens iſt aber ein Zweck, und ſo wird auch das Geſchehen und Leben der Menſchheit einen Zweck haben müſſen, und nur als ein Fortſchreiten zu dieſem Zwecke gedacht werden können. Zuweilen jedoch hat man ſich das Fortſchreiten der Menſchheit in einer pedantiſchen Steifheit gedacht, daß nemlich eine jede folgende Entwicklung die frühere in ſich aufgehen laſſe und, eine neue Entwicklung hinzufügend, vollkommner ſei als jene. Wenn nun hierbei davon die Rede wäre, daß der Grund der menſchlichen Entwicklung ſich in der Folge der Zeiten verſtärke, ſo würden wir dagegen nichts einzuwenden haben; aber es wird auch auf die Geſchichte angewendet, d. h. auf die Offenbarung des Grundes in ſeiner Erſcheinung.

Da ſind wir nun der Meinung, daß, ſo wie in dem Leben des einzelnen Menſchen Perioden vorkommen, in welchen er bald mehr, bald weniger ſeiner bewußt iſt (das zunächſt liegende Beiſpiel bietet der natürliche Wechſel des Schlafens und des Wachens dar), ſo auch eine periodiſche Entwicklung in dem Leben der ganzen Menſchheit ſtattfinde. Die Perioden dieſer Entwicklung zu finden und ihren Charakter zu beſtimmen, darin beſteht eine der wichtigſten Aufgaben des wahren Geſchichtskundigen. Es frägt ſich, wie ſie gefunden werden.

Auch die Conſtruction der Geſchichte geht auf die Beſtimmung dieſer Perioden aus. Das, was in jener als richtiger Gedanke liegt, iſt dies, daß, wenn man den wahren Begriff oder die Beſtimmung einer Sache kenne, man auch zu beſtimmen im Stande ſei, auf welchem Wege und durch welche Mittelſtufen das Ding ſeine Beſtimmung verfolgen müſſe; denn der Weg beſtimme das Ziel, und es könne das Forſchreiten zur Beſtimmung nicht als zufälliges gedacht werden. Nun laſſe ſich auch die Bedeutung irgend einer Entwicklung nicht anders beſtimmen, als nach dem, was ſie für die Erreichung der Beſtimmung leiſte. Es ſei alſo zur Erkenntniß des wahren Werths aller geſchichtlichen Beſtrebungen nöthig, die Erkenntniß der Beſtimmung zu haben. Wenn man nun aber ferner vorausſetzt, daß in irgend einem gegebenen Zeitpunkte die Erkenntniß der Beſtimmung vollſtändig vorhanden ſein könne, ſo knüpft man damit an das Wahre das Falſche an. Vollſtändig vorhanden würde nemlich in irgend einem Zeitpunkte die Erkenntniß der Beſtimmung nur dann ſein, wenn in irgend einem Zeitpunkte die Beſtimmung wirklich erreicht wäre.

Denn die Erkenntniß folgt dem Sein, und es kommt bei der Beurtheilung nicht nur darauf an, daß in einem jeden Zeitpunkte die Beſtimmung wirklich vorhanden iſt, ſondern auch, daß ſie für uns vorhanden oder in das Bewußtſein herausgetreten iſt. Wir aber dürfen nur ſagen, daß jede Zeit, welche die Vorzeit zu beurtheilen unternimmt, eine Entwicklungsſtufe in ſich darſtelle, in welcher zwar das ganze Streben nach der Beſtimmung ſich findet, aber nur theilweiſe zum Bewußtſein gekommen iſt. Dem Standpunkte, auf welchem wir ſtehn in der Verwirklichung deſſen, was wir unſerm Begriffe nach anſtreben, können wir uns nicht entziehn, weder in unſerer Geſchichte, noch in unſerer Philoſophie, und daß dieſer Standpunkt nicht Alles in gleich vollkommener Klarheit und Deutlichkeit der Einſicht umfaſſe, kann niemand leugnen, welcher ſeiner Zukunft noch irgend etwas für die Wiſſenſchaft zu thun vergönnen will. Wer alſo nicht alles Forſchen aufheben will, bekenne, das ganze Bewußtſein ſeiner Beſtimmung, aber auch die ganze Einſicht in die Bedeutung der Geſchichte mangele ihm. Alle Wiſſenſchaften ſtehn in einem durchgängigen Verbande untereinander, ſo wie daher in der einen noch zu Erforſchendes gefunden wird, ſo auch in der andern, und Vollkommenheit der geſchichtlichen Einſicht verlange niemand, der ſich nicht rühmen oder beklagen kann, er habe geiſtig zu leben aufgehört.

Warum ſo viel Worte? Wir wollen ja nur bekennen, daß unſere Geſchichte nicht auf Unfehlbarkeit Anſpruch mache, und niemand wird dies anders erwartet haben. In dem Bekenntniſſe aber, daß wir dem Standpunkte unſerer gegenwärtigen Entwicklung uns nicht überheben kön-

nen, liegt zugleich die Berechtigung, uns ihm zu überlaſſen, und von ihm aus die Ergebniſſe der Geſchichte zu beurtheilen und zu ordnen. Dieſe Berechtigung nimmt ein Jeder in Anſpruch, und es iſt nur Selbſttäuſchung, wenn jemand meint, er könne die Geſchichte allein für ſich ſprechen laſſen, ohne Beimiſchung von ſeinem eigenen Urtheile. Die Beurtheilung einer jeden Geſchichte aber, ſoweit ſie nicht einer beſchränkten Eigenthümlichkeit folgt, geſchieht aus der allgemeinen Einſicht der Zeit über die Beſtimmung der geiſtigen Thätigkeiten, über das Richtige und Unrichtige in den Entwicklungsweiſen der Vernunft, und da dieſe ausſchließlich oder am meiſten von der Philoſophie der Zeit abhängig iſt, ſo iſt es wohl natürlich, daß in der Geſchichte der Philoſophie, ſo wie ſie von den Philoſophen aufgefaßt und dargeſtellt wird, die Anforderung am nächſten liegt, daß ihr eine ſichere Wiſſenſchaft über die Entwicklung der Vernunft und über die Beſtimmung derſelben zum Grunde liege. Dieſe ſichere Wiſſenſchaft aber kann nur gemäß unſerer wiſſenſchaftlichen Einſicht überhaupt ſein; wir werden daher die Beſtimmung der Vernunft im Allgemeinen und die Beſtimmung der philoſophirenden Vernunft im Beſondern nur nach dem jetzigen Standpunkte unſerer Wiſſenſchaft abmeſſen, und dem gemäß auch voraus nur beſtimmen können, wie ſich die Vernunft zu dieſem Standpunkte ihrer Ausbildung habe erheben müſſen, welche Hinderniſſe ſie dabei zu überwinden und durch welche Entwicklungsformen ſie dabei hindurchzugehn gehabt habe.

Bei der Feſtſtellung dieſes geſchichtlichen Verfahrens haben wir bisher nur ſeine Nothwendigkeit im Auge gehabt, und daraus unſere Berechtigung abgeleitet; wie uns aber

aus ihm eine wahre Erkenntniß der Geſchichte erwachſen könne, haben wir noch zu zeigen. Wir ſetzen voraus, daß man die Geſchichte der Philoſophie zu einer Zeit zu bearbeiten anfängt, wo der menſchliche Geiſt frei iſt von den gewaltigen Hemmungen, welchen er unterworfen, gleichſam zu ſchlafen oder zu kränkeln ſcheint, ſeines Bewußtſeins über die vergangene Ausbildung nicht mächtig. Daß allein in einer ſolchen Zeit eine ruhige und unparteiiſche Geſchichte möglich ſei, verſteht ſich von ſelbſt. Von einer ſolchen Zeit aber werden wir auch ſagen können, daß ihre philoſophiſche Einſicht als das Reſultat aller frühern rein wiſſenſchaftlichen Bemühungen anzuſehn ſei, und daß ſie daher auch das Bewußtſein dieſer und ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Entwicklung haben müſſe. Wir dürfen in einer ſolchen Zeit ſagen, die Beſtimmung der frühern philoſophiſchen Entwicklung ſei nur eben dieſe geweſen, die gegenwärtige Philoſophie werden zu laſſen, und daher laſſe ſich auch von dem Standpunkte dieſer jene ihrer Bedeutung nach begreifen, und nachweiſen, welche Vorentwicklungen nöthig waren, um zu dieſer letzten Entwicklung zu gelangen. Auch der Einwurf würde nicht viel bedeuten, daß doch die Beſtimmung der frühern Philoſophie nicht bloß ſei, die gegenwärtige, ſondern auch die zukünftige Philoſophie werden zu laſſen; denn wenn dies auch wahr iſt, ſo iſt doch hinzuzuſetzen, daß dieſe nur durch jene hindurch werden könne, und alſo auch die Beſtimmung des Frühern für die Zukunft im Gegenwärtigen erblickt werden könne. Und nun hätten wir nur noch hinzuzufügen, daß von dem Geſchichtſchreiber der Philoſophie gefordert werden müſſe, daß er ſich auch der ganzen Philoſophie der Gegenwart

bemeiſtert habe, um, wie aus der reifenden Frucht die Blüthe und die Knospe, ſo aus ſeiner Philoſophie die vergangene Philoſophie begreifen zu können; endlich aber würde ſich dieſe Forderung noch dahin ſteigern, daß er nicht nur in ſeinem Leben im Ganzen genommen ein ſolcher vollkommner Stimmführer aller Philoſophie ſeiner Zeit ſein müſſe, ſondern in einem jeden Augenblicke, in welchem er die Würde des Geſchichtſchreibers in Anſpruch nehmen möchte.

Wer ſieht nicht, wie wir in das Idealiſiren gerathen? Nachweisbare Widerſprüche ſind nicht in dieſem Bilde des vollkommnen Geſchichtſchreibers der Philoſophie, aber das Bild iſt doch unwahr, wie das Bild des ſtoiſchen Weiſen, welcher niemals eine Meinung haben, oder des heiligen Menſchen, welcher auf dieſer Erde keiner ſündigen Regung fähig ſein ſoll, unwahr, weil es aus dem Zuſammenhange aller Verhältniſſe, welche den Menſchen niemals ſeiner vollen Geiſteskraft, ſeines ganzen Bewußtſeins genießen laſſen, herausgeriſſen den Geſchichtſchreiber darſtellt. Doch es kam uns hier nur darauf an, die möglichen Forderungen an einen Geſchichtſchreiber der Philoſophie auszuführen, und daher mußten wir idealiſiren und in aller Strenge uns vergegenwärtigen, was wir von uns fordern dürfen, wenn wir nicht genöthigt ſein ſollen, einzuſehn, wir hätten hier oder da der menſchlichen Schwäche ein Opfer gebracht.

Nun wollen wir aber auch dieſer Schwäche unſere Aufmerkſamkeit ſchenken, und damit uns zur Beſcheidenheit in unſerm Urtheil ermahnen. Zuerſt kann man wohl von keinem Zeitalter ſagen, daß es ſo durchaus kerngeſund und beſonnen ſei, wie es ſein müßte, wenn es nicht irgend wie

zu reizbar geſinnt gegen die Vergangenheit ſein, ſondern alle ihre Beſtrebungen mit gleichem Bewußtſein in ſich aufgenommen haben ſollte, und unſer Zeitalter auszunehmen fühle ich mich um ſo weniger geneigt, als ich genug der Parteien wahrnehme, welche nicht etwa bloß über alte und neugewonnene Einſicht ſtreiten, ſondern in verſchiedenartigen Beſtrebungen eine jede der Wiſſenſchaft förderlich zu ſein ſtreben. Hierüber aber entzündet ſich nur gar zu oft Streit und feindſelige Begegnung, in deren Mitte ſelbſt der Beſonnenſte jede Aufwallung zu bewachen ſchwer finden möchte. Aber ferner, daß ein Einzelner, einem einzelnen Volke angehörig und in dieſem ſeinen beſondern Standpunkt zu bewahren genöthigt, das vollkommene Bewußtſein ſeines ganzen Zeitalters ſummariſch in ſich trage, zu behaupten, das hieße, ſeiner Beſcheidenheit auf eine gar zu grobe Weiſe zu nahe treten und ihn zum unumſchränkten König des ganzen literariſchen Staats ausrufen. Endlich aber zu ſagen, ein ſolcher werde auch niemals irren in ſeiner Beurtheilung, von irgend einer Schwachheit übermannt, dies hieße, ihm zu der königlichen noch die dreifache Krone aufſetzen, daß er von der Katheder des Petrus die Rechtgläubigen von den Ketzern ſcheide.

Wenn wir nun einem Andern dieſe Würde nicht zuſchreiben können, ſo mögen wir es noch weniger uns ſelbſt. Wir werden daher allerdings beſtrebt ſein, alles in der geſchichtlichen Vergangenheit, welches auf eine philoſophiſche Entwicklung der Gedanken deutet, in dem Sinne aufzufaſſen, daß ſeine Bedeutung für die gegenwärtige Philoſophie uns hervortrete und offenbar werde, wie es in unſerer Erkenntniß, wenn auch unter andern Formen, noch fort-

dauert oder doch das Mittel wurde, die jetzige philoſophiſche Einſicht zu finden. Dadurch wird ſich uns die Geſchichte als eine fortlaufende Reihe, welche zwar oft durch äußere Begebenheiten unterbrochen wird, aber in welcher doch das Spätere immer wieder das Frühere in ſich aufnimmt, und ſo als ein ſich entwickelndes Ganzes darſtellen. Allein indem wir dieſes Ziel vor Augen haben, verbergen wir uns nicht, daß die Meinung, es erreicht zu haben, eine gefährliche Täuſchung ſein dürfte, in welcher wir uns wohl nur dadurch erhalten könnten, daß wir gewaltſam mit dem geſchichtlichen Stoff verführen. Wenn daher auch in dem geſchichtlich Ueberlieferten irgend etwas ſich finden ſollte, welches nicht ſogleich auf ſeine Bedeutung zurückgebracht werden könnte, ſo werden wir lieber muthmaßen, daß es einer ſpätern Zeit aufbehalten ſein möchte, ſolche Räthſel zu löſen, als ſeine philoſophiſche Bedeutung verwerfen oder an den Ueberlieferungen deuteln. Dies muß uns um ſo mehr als Pflicht erſcheinen, als wir bemerken, daß viel Geſchichtliches von denen, welche es uns überliefert haben, nicht verſtanden worden iſt, und wir ihnen doch Dank ſagen müſſen, daß ſie es überliefert haben. Ein doppeltes iſt überhaupt das Geſchäft des Geſchichtſchreibers, theils das Geſchehene zu verſtehn und zum Verſtändniß zu bringen, theils es zu erfahren und zu überliefern; zu jenem gehört Einſicht und Kunſt, zu dieſem Fleiß und Treue.

Die Ueberlieferung aber iſt die Grundlage aller Geſchichte, und ſo möge auch der Fleiß und die Treue unter den Eigenſchaften des Geſchichtſchreibers obenan ſtehn. Von dieſer Seite angeſehn, können wir uns nicht genug

wundern, wie man für eine geſchichtliche Arbeit, ſei ſie von welcher Art ſie wolle, das Verfahren der Conſtruction hat empfehlen können. Es ſetzt dies ein gänzliches Verkennen der geſchichtlichen Methode voraus; denn in jeder Art der Geſchichte iſt die Induction, d. h. das Finden des Allgemeinen aus dem Beſondern, das allein zuläſſige Verfahren; man geht von den gefundenen einzelnen Thatſachen aus, und entwickelt ſich daraus die Erkenntniß des Allgemeinern; ſo im Gebiete der Natur, ſo im Gebiete der Vernunft. Welcher Schüler iſt es, der dies nicht wiſſen ſollte? Wenn nun auch nicht geleugnet werden darf, daß aus den gegebenen Thatſachen der Geſchichte ſich eine höhere Erkenntniß entwickeln ſoll und kann, ſo bleibt doch die Grundlage dieſelbe, und wenn wir nicht den ganzen Charakter der Wiſſenſchaft zerſtören wollen, dürfen wir nicht vorausſetzen, was erſt gefunden werden ſoll durch die geſchichtliche Unterſuchung. Daher werden wir auch nicht davon ablaſſen dürfen, zuerſt die Ueberlieferungen der einzelnen Thatſachen und ihre äußere Verknüpfung zu einer ſtetigen Reihe aufzuſuchen, ehe wir den innern Zuſammenhang der Begebenheiten in der geſetzlichen Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, ſo weit wir dieſe bis jetzt kennen, gegründet finden. So entfernen wir uns nicht von der geſchichtlichen Verfahrungsweiſe, und erreichen doch dieſelbe Einſicht, welche eine Conſtruction der Geſchichte nur immer gewähren könnte. In dem, was geſchieht, iſt das Freie das, welches der Geſchichtſchreiber der Menſchheit aufzufaſſen ſucht; es entwickelt ſich aber nach einem Geſetze, und ſeine Entwicklung verfolgt einen Zweck; alles dies ſucht der Geſchichtſchreiber zu erforſchen. Aber von der Zuſammen-

men-

menfügung aller Dinge haben wir nicht eben die genaueſte Kenntniß; von vielen wiſſen wir, daß es iſt, warum, iſt uns verborgen. Dies nennen wir das Zufällige. Es hat ſeine Gründe, aber wir kennen ſie nicht. Nun kann freilich der Geſchichtſchreiber in dem, was ihm als zufällig erſcheint, den Zweck ſeiner Forſchungen nicht in gleichem Maaße befriedigt finden, als in dem, was ſich ihm als eine geſetzliche Entwicklung der Geiſter oder als eine vernünftige Fügung verkündigt. Dieſes hat er begriffen, jenes nicht; aber er darf es doch deswegen nicht verſchweigen; denn es iſt nicht weniger in vernünftigen Zwecken gegründet, und wenn er dieſe nicht kennt, ſo werden vielleicht Andere ſie finden. Darin ſind die noch zu löſenden Aufgaben der Geſchichte gelegen.

Hiermit haben wir das geſagt, was uns über Inhalt und Form unſerer Geſchichte voraus zu erinnern nöthig zu ſein ſchien. Man wird aber vielleicht erwarten, daß wir hier auch einiges Literariſche über Hülfsmittel und Vorarbeiten für das Studium der Geſchichte der Philoſophie beibringen würden: da jedoch dieſes Werk nicht für ſolche unternommen iſt, welche ohne alle andere Beihülfe für die Kenntniß der philoſophiſchen Literatur ſind, ſo ſcheint uns dies überflüſſig. Jeder, welchem darum zu thun iſt, die Geſchichte der Philoſophie kennen zu lernen, wird leicht die Titel der Bücher, welche ihm dazu dienlich ſein möchten, aus Handbüchern und Repertorien ſich verſchaffen können, und eine Kritik der bisherigen Bemühungen um die Geſchichte der Philoſophie hier zu liefern, ſcheint um ſo weniger rathſam, je mehr wir dabei unſerer Geſchichte ſelbſt vorgreifen müßten, indem die Anſichten über die Geſchichte der

Philoſophie aus früher entwickelten Gründen von den Ausbildungen der Philoſophie ſelbſt ſich nicht trennen laſſen. Nur ſo viel möge hier im Allgemeinen geſagt ſein, daß wir in den neueſten Bearbeitungen der Geſchichte der Philoſophie mehr Hülfe finden können für die Beurtheilung, als in den ältern, indem dieſe nothwendig unſerer Betrachtung ferner, jene näher ſtehn. Die ältern liefern überhaupt mehr Materialien, als zuſammenhängende Darſtellung; daher ſind ſie als Quellen vorzuziehn, aber nicht als Geſchichten. Ferner ſind die Geſchichtſchreiber der Philoſophie aus dem 17. und aus der größern Hälfte des 18. Jahrhunderts unſerer Zeitrechnung mit der Zeit, in welcher man das Wiſſenſchaftliche meiſtens von der äußerlichen literariſchen Seite betrachtete, zu ſehr verwachſen, als daß man bei ihnen über den innern Gang der Entwicklung Aufſchluß finden dürfte, und ſelbſt für die Beurtheilung der einzelnen Ueberlieferungen aus dem Alterthum fehlt es ihnen an kritiſchen Hülfsmitteln und an kritiſchem Sinn, noch mehr aber für die Einſicht in die philoſophiſchen Beſtrebungen des Mittelalters an Unparteilichkeit. Erſt in den neuern Zeiten iſt ein fruchtbareres Beſtreben um die Geſchichte der Philoſophie entſtanden, beſonders unter uns Deutſchen, und kein Unparteiiſcher wird namentlich die großen Verdienſte, welche ſich Tennemann um die Geſchichte der Philoſophie in Erforſchung der Thatſachen erworben hat, über den beſchränkten Standpunkt, von welchem aus er die Syſteme kritiſirte, verkennen. Zu gleicher Zeit und ſpäter iſt für die Erforſchung und Beurtheilung des Einzelnen manches geleiſtet worden, welches an ſchicklicher Stelle ſeine Erwähnung finden wird.

Zweites Kapitel.

Ueberſicht und Eintheilung.

Wenn wir, die chriſtlich gebildeten Völker Europa's, uns als den Mittelpunkt des geiſtigen Beſtrebens in der ganzen Geſchichte denken, ſo thun wir damit etwas, was uns theils die Nothwendigkeit gebietet, theils eine ſehr augenfällige Betrachtung unſerer Lage rechtfertigt. Die Nothwendigkeit hat einen Jeden darauf angewieſen, die geiſtige Gemeinſchaft, in welcher er lebt, für das anzuſehn, von welchem aus Alles beurtheilt ſein wolle; denn er hat keinen andern Maaßſtab der Beurtheilung. Dies iſt hier nur deswegen zu erwähnen, weil es gut iſt, ſich zuweilen daran zu erinnern, daß unſer Geſichtspunkt doch nicht Alles umfaßt, und wir nicht der einzige Zweck der Vorſehung ſind, ſondern auch Mittel für die, welche außer unſerer Gemeinſchaft leben. Daß wir aber nicht wie der Türke oder Chineſe in ſelbſtgefälligem Stolze urtheilen, wenn wir in unſerm Leben die Fäden der Geſchichte ſich kreuzen ſehn, davon kann uns überzeugen die Betrachtung unſerer Macht, über alle Welttheile ſich erſtreckend, und ſo die Natur, wie Völker überwältigend, unſerer Wiſſenſchaft, welche nichts unerforſcht läßt, und endlich unſerer geſellſchaftlichen Verbindung, welche eng genug verkettet iſt, um der Willkür, oder zuweilen ſelbſt dem Streben nach dem Beſſern als Feſſel zu erſcheinen. Sollte jedoch noch irgend ein Zweifel obwalten, ob wir unſere Bildung als den Hauptzweck der

bisherigen Geſchichte betrachten dürften, ſo würde ein ſolcher am beſten ſich ſelbſt widerlegen; denn daß wir ſo zweifelnd überlegen können, und nicht, wie die übrigen Völker oder Völkergemeinſchaften, in unſerm Kreiſe ſelbſtgenügſam die Betrachtung anhalten, eben dies zeugt am ſtärkſten von der geiſtigen Freiheit, welche wir errungen haben.

Was alſo zu unſerer Bildung geführt hat, zu entwikkeln, iſt die Hauptaufgabe der Geſchichte. Zwei große und unmittelbar in unſer Leben eingreifende Hebel können uns nicht unbemerkt bleiben, ich meine das Chriſtenthum und die Bildung in Wiſſenſchaft und Kunſt, welche wir von Griechen und Römern überliefert erhalten haben. Dieſen beiden zunächſt und ihrer eignen guten Kraft haben die neuern Europäiſchen Völker ihr ganzes gebildetes Leben zu danken. Wenn wir aber die neuere Bildung als das Ergebniß der ganzen frühern Geſchichte betrachten, ſo werden wir auch nicht den Einfluß der orientaliſchen Bildung auf die unſrige leugnen dürfen. Dieſer jedoch iſt mehr mittelbar als unmittelbar geweſen. Das Chriſtenthum hat unſer ganzes Leben, nicht nur in der Kirche, ſondern auch in der Familie und im Staate, ja ſelbſt im Verkehr unter den Staaten durchdrungen. Von den Griechen und Römern haben wir unmittelbar Fertigkeiten und Wiſſenſchaften erhalten, an ihrer Kunſt hat ſich die unſrige, wenn auch nicht entzündet und erwärmt, doch geſänftigt und geregelt. Von den Orientalen dagegen können wir nur weniges desgleichen erhalten zu haben rühmen; ſie haben uns nur zuweilen und vorübergehend angeregt oder einen untergeordneten Einfluß auf uns ausgeübt; wenn wir ihre Werke jetzt ſtu-

diren, ſo iſt es nicht, um in ihnen Muſter zu finden oder Wiſſenſchaft von ihnen zu lernen, ſondern um, in ihr Leben uns verſetzend, mehr die menſchliche Art und ihre Geſchichte zu begreifen. Aber der große mittelbare Einfluß, welchen die Orientalen auf uns ausgeübt haben, iſt nicht zu verkennen, wenn wir betrachten, wie die erſten Keime der griechiſchen Bildung aus dem Orient kamen, und das Chriſtenthum auf orientaliſchem Boden und mitten unter orientaliſchen Vorſtellungen ſich erzeugte.

Hiermit haben wir im Kurzen die drei Hauptgegenſtände, welche die ganze Menſchengeſchichte umfaßt, angegeben: die Geſchichte des Morgenlandes, der Griechen und Römer, der neuern chriſtlichen Völker. Dies iſt jedoch keine Eintheilung, ſondern ein Regiſter. Will man auf eine verſtändige Weiſe die Geſchichte nach ihren verſchiedenen Gliedern ſich anordnen, ſo muß man die Folge ihrer Erſcheinungen und das Eingreifen der einen in die andere kennen.

Wenn wir die neuern Völker, von deren Standpunkte aus wir die Geſchichte auffaſſen, als chriſtliche Völker bezeichnen, ſo wird dies ſchon die Meinung mit in ſich ſchließen, daß mit der Erſcheinung Chriſti auf Erden eine neue Epoche in der Geſchichte der Menſchheit begonnen habe. Dies verkündet ſich in der von dieſer Zeit an allmälig ſich ändernden Geſinnung der Menſchen, welche in Wiſſenſchaft und Kunſt eben ſo ſichtbar iſt, als im Staats- und Familien-Leben, natürlich aber am meiſten den Mittelpunkt ihres Ausdrucks in der Kirche, welche vom Staat unabhängig geworden, finden mußte. Doch es kann dagegen viel geſtritten werden, und hier unſere Meinung zu beweiſen, würde theils die Grenzen unſerer Aufgabe über-

ſchreiten, theils, ſo weit es nemlich die Wiſſenſchaft betrifft, einen ſpätern Theil unſerer Aufgabe vorweg nehmen. Später, an der Grenzſcheide zwiſchen Heidenthum und Chriſtenthum, werde ich zu zeigen ſuchen, daß die heidniſche und die chriſtliche zwei verſchiedene Arten der Philoſophie ſind; hier darf ich nur darauf aufmerkſam machen, daß der große Einfluß des Chriſtenthums auf die neuere Bildung weniger bezweifelt werden würde, wenn er nicht ſo tief in unſer ganzes Weſen eingedrungen wäre, daß er aber gar nicht bezweifelt werden könnte, wenn er ſich ſchon unſers ganzen Weſens bemeiſtert hätte. Denn er wird überſehn hauptſächlich aus zwei Gründen, theils weil man noch vieles in unſern Sitten und Einrichtungen antrifft, welches dem Chriſtenthum widerſpricht, theils weil wir viel Chriſtliches an uns tragen, welches uns ſchon zur zweiten Natur geworden, gar nicht mehr als eine Wirkung des Chriſtenthums, ſondern der allgemeinen menſchlichen Natur erſcheint; allein das Eine beweiſt nur, daß ſich das Chriſtenthum, ſo wie alles Menſchliche, nur allmälig in uns entwickelt, das Andere aber iſt eine Täuſchung, welche am beſten dadurch gehoben wird, daß wir die ältere Geſchichte genau und unparteiiſch erforſchen.

Setzen wir nun voraus, denn nur als Vorausſetzung kann es hier angenommen werden, daß mit der Erſcheinung Chriſti unter den Menſchen eine neue Periode in der Geſchichte der Menſchheit beginnt, ſo zerfiele uns die Geſchichte überhaupt in zwei Perioden, in die vor und in die nach Chriſti Geburt, von welchen wir jene die ältere, dieſe die neuere Geſchichte nennen könnten. Allein jedermann ſieht, daß wir, auf dieſe Weiſe abtheilend, gewaltſam den

Zuſammenhang der Begebenheiten zerreißen würden; weswegen man auch gewöhnlich die ältere Geſchichte bis in das fünfte Jahrhundert nach Chriſti Geburt hinausgedehnt hat, nach meiner Meinung halb mit Recht, halb mit Unrecht. Wenn man die Geſchichte der Menſchheit als einen ſtetigen Verlauf zu behandeln ſucht, wird man wie mit Gewalt von der rohen Manier der Chroniſten abgelenkt, welche nur nach dem Früher und Später des Geſchehens das Früher oder Später in der Anordnung der Erzählung beſtimmen; denn das Wiſſenswerthe geſchieht zugleich an verſchiedenen Orten, und wenn man einen Zuſammenhang in den geſchichtlichen Thatſachen zur Darſtellung bringen will, ſo kann man nicht vermeiden, Früheres oft nach dem Spätern zu erzählen, weil es erſt in ſpätern Zeiten Einfluß und Bedeutung für die Geſchichte gewann. Eine eben ſo rohe Manier würde es ſein, wenn man nach dem örtlichen Zuſammenſein, etwa in einem Lande, die Begebenheiten ſich anordnen wollte. Etwas mehr Bedeutung jedoch gewinnt dieſe Erzählungsweiſe, wenn das Land ein Volk umfaßt, und die ethnographiſche Anordnung der Geſchichte hat daher auch immer eine bedeutende Rolle geſpielt, und verdient ſolche zu ſpielen, denn die Entwicklung eines Volks hat allerdings eine gewiſſe Einheit, und die Völker bilden die Einheiten, in welchen die Menſchheit geſchichtlich ſich fortbildet. Nach dieſem Grundſatze ſcheint man auch hauptſächlich verfahren zu ſein, wenn man mit dem Abſterben des weſtrömiſchen Staats und des wahren römiſchen Volks die alte Geſchichte ſchloß.

Allein auch die ethnographiſche Erzählung hat ihre Unbequemlichkeiten, welche man beſonders dann fühlt,

wenn ein Volk abſtirbt, ſich aufzulöſen und ſeine Einheit zu verlieren beginnt. In dieſem Fall iſt nun wirklich das römiſche Weſen, wenn auch nicht ſogleich, doch auch nicht gar zu lange nach der Verbreitung des Chriſtenthums. Auch das Chriſtenthum hat ſich allmälig verbreitet; ehe es bemerkbar wird in der Geſchichte, iſt von der Geburt Chriſti an eine geraume Zeit vergangen, ſo daß man ſein erſtes Aufkommen, bei welchem es überdies noch von mancherlei heidniſchen Vorſtellungen getrübt war, nicht wohl zum Abſchnitt in der Geſchichte machen kann; nachdem es aber bemerkbar wird in Geſinnung, Sitte und Wiſſenſchaft der Menſchen, löſt es auch die Einheit des römiſchen Volks auf, oder will man dies nicht zugeben, ſo iſt doch die Auflöſung dieſer Einheit mit der allgemeinern Verbreitung des Chriſtenthums gleichzeitig. Dieſes wird beſonders in der Geſchichte der innern Bildung der Menſchheit ſehr offenbar, wenn es auch in der ſogenannten Staatengeſchichte, welche mehr das Aeußere des menſchlichen Lebens zu ihrem Gegenſtande zu machen pflegt, nicht ſo auffallend hervortreten ſollte. Wer eine Geſchichte der Religion ſchreiben wollte, der würde wohl nicht umhin können, nach Chriſti Geburt in dem gewaltigen römiſchen Reiche zwei ganz verſchiedene Reihen der Entwicklung, unter den Chriſten nemlich und unter den Heiden, zu ſondern, zwei Reihen, welche zwar in einer gewiſſen Wechſelwirkung ſich uns zeigen, aber doch nicht anders, als auch die Geſchichten zweier Völker, und welche in der That zwei ganz verſchiednen Geſchichten angehören, die eine der alten, die andere der neuern. Daſſelbe offenbart ſich in der Geſchichte der Literatur, denn es giebt in dieſen Zeiten unter Griechen und

Römern wirklich zwei ganz verſchiedne Literaturen, eine Literatur der alten Bildung und eine Literatur der Chriſten; die erſtere nimmt, wenigſtens in den erſten Jahrhunderten, von der andern faſt gar keine Notiz, die zweite wohl von der erſtern, jedoch auch nicht eben ſehr durchdringend; es geziemt der jüngern Literatur von der ältern zu lernen. So giebt es zu einer Zeit und in einem Volke, oder wenigſtens in einem Staate, zwei Geſchichten, und wer beide in der Erzählung nicht von einander trennen wollte, würde wenig das Weſen ſeines Gegenſtandes berückſichtigen.

Man kann ſagen: das römiſche Weſen iſt am Chriſtenthum geſtorben, weil es der Entwicklung der Menſchheit, welche dieſes einleitete, nicht folgen konnte. Seitdem die chriſtliche Religion ſich im römiſchen Volke ausbreitete, gab es ein doppeltes Intereſſe in ihm, das Intereſſe der Römer und das Intereſſe der Chriſten; damit war die Einheit des Volks aufgelöſt. Daß hierzu noch andere Urſachen wirkten, ſoll keineswegs geleugnet werden; das römiſche Volk war reif zum Tode, ſonſt würde das Chriſtenthum nicht zu dieſer Zeit ſich in ihm verbreitet haben; aber ſobald ein belebendes Intereſſe wegfällt, muß ein anderes Intereſſe an ſeine Stelle treten, wenn nicht die Entwicklung der Menſchheit aufhören ſoll, und dieſes neue Intereſſe gewährte nur das Chriſtenthum.

Wenn wir nun dieſen Grundſätzen in unſerer Geſchichte der Philoſophie folgen, ſo werden wir zwei Theile derſelben zu unterſcheiden haben, die Geſchichte der ältern und die Geſchichte der neuern Philoſophie; allein dieſe beiden in einem chronologiſch feſtzuſetzenden Abſchnitte von einander zu trennen, will uns nicht gelingen; unſere Unterſcheidung

gleicht weniger einer mechaniſchen Theilung, als einer chemiſchen Scheidung verſchiedenartiger Elemente der Bildung. Wir zählen daher zu der Geſchichte der ältern Philoſophie alles das, was unter den Orientalen, den Griechen und den Römern, welche ſich dem Chriſtenthum nicht anſchloſſen, philoſophirt worden iſt; zu der Geſchichte der neuern Philoſophie dagegen rechnen wir alle die Philoſopheme, welche ſich unter den chriſtlichen Griechen und Römern und unter den neuern chriſtlichen Völkern entwickelt haben. Der minder oder mehr mittelbare oder unmittelbare Einfluß des Chriſtenthums auf dieſe neuere Philoſophie iſt nicht leicht zu verkennen, und man würde ſie daher auch nicht mit Unrecht die chriſtliche Philoſophie nennen können. Es iſt jedoch zu erwähnen, daß in die Entwicklung dieſer Philoſophie auch ein durch das Chriſtenthum nur wenig berührtes Element mit eingreift, indem die arabiſche Philoſophie auf die Ausbildung der Philoſophie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, und daher in die Geſchichte der neuern Philoſophie gezogen werden muß.

Zweites Buch.

Der alten Philoſophie Vorgeſchichtliches und Eintheilung.

Erſtes Kapitel.

Vorgeſchichtliches. Von einigen orientaliſchen Völkerſchaften überhaupt.

Unter dieſem Titel faſſen wir mancherlei Unterſuchungen zuſammen, welche zu keinem rein geſchichtlichen Ergebniſſe führen, uns aber nöthig ſcheinen, um den Boden zu beſtimmen, auf welchem die Philoſophie erwachſen iſt. Die Unterſuchungen können hier keinen geſchichtlichen Faden finden, und ſtehn alſo nur in einem lockern Zuſammenhange.

Es iſt eine allgemeine Sage, denn Geſchichte reicht nicht ſo weit hinauf, daß die erſten Anfänge menſchlicher Bildung in Religion, in Künſten und Wiſſenſchaften aus Aſien nach Europa gekommen. Ja, dem ganzen Menſchengeſchlechte weiſen heilige Sagen ſeinen Urſprung in Aſien an. Heilig ſind dieſe Sagen, weil ſie alt ſind; in Aſien ſuchen ſie den Urſprung, weil ſie ſelbſt in Aſien ihren Urſprung haben. Auch giebt es noch andere Zeugniſſe für die Entſtehung menſchlicher Bildung in Aſien; dafür reden, wärend die Geſchichte ſchweigt, Denkmale unter und über der Erde, Sprachbildung, ſelbſt die ganze Natur der Erde ſcheint dafür ihr Zeugniß abzulegen.

Nun hat man gemuthmaßt, ſo wie viele andere Künſte und Anfänge der Wiſſenſchaft aus Aſien nach Europa gekommen, ſo ſei es auch mit der Philoſophie. Niemand hat es bewieſen; aber die Sache iſt der Unterſuchung werth.

Wir befinden uns hierbei auf dem vorgeſchichtlichen Gebiete; wir haben es mit der älteſten orientaliſchen Bildung und mit den mythiſchen Zeiten der Griechen zu thun. Wer dieſe Gegenſtände einigermaßen kennt, der wird nicht erwarten, daß es die Abſicht ſei, etwas Erſchöpfendes oder auch nur etwas ganz Entſcheidendes darüber mitzutheilen. Das Mythiſche wird immer mythiſch bleiben, und wenn auch bei den Orientalen zum Theil früher geſchichtliche Kunde beginnen mag, als bei den Griechen, ſo ſteht doch dies Gebiet der geſchichtlichen Kenntniſſe noch zu vereinzelt da, als daß es nach ſeinem Werthe für die ganze Geſchichte erſchöpfend geprüft werden könnte. Ueberdies ſteht dem Verfaſſer dieſer Geſchichte entgegen, daß ihm die Kenntniß der orientaliſchen Sprachen zu fremd iſt, als daß er aus den erſten Quellen unmittelbar ſchöpfen könnte. Wie die Dinge jetzt ſtehn, verlangt die orientaliſche Literatur ein eignes Studium, auf welches ſich der, deſſen Sinn auf allgemeinere Dinge gerichtet iſt, wohl kaum gründlich einlaſſen kann. Eine oberflächliche Kunde aber verdirbt in dieſen Dingen, welche noch ſo ſehr genauer und in das Einzelne eingehender Kritik bedürfen, mehr, als ſie nutzen kann. Indeſſen iſt die Betrachtung des Orientaliſchen von der Geſchichte der Philoſophie jetzt nicht gut abzuweiſen; denn ſelbſt, wenn wir der orientaliſchen Philoſophie an ſich keinen großen Werth beizulegen hätten, würde es auf unſere Beurtheilung der griechiſchen Philoſophie von großem

Einfluß ſein, wenn wir ihr einen orientaliſchen Urſprung anweiſen müßten, oder in ſie irgend ein Eingreifen der orientaliſchen Philoſophie nachweiſen könnten.

Von den Orientaliſch-Gelehrten werden wir hier Nachſicht zu erbitten haben; denn natürlich müſſen ſie über Vieles beſſer urtheilen können als wir. Ihre Nachſicht zu verdienen ſoll aber auch unſer Beſtreben ſein, indem unſere Abſicht mehr darauf gerichtet iſt, ihnen Fragen vorzulegen, als ſie zu belehren, außer etwa in den Dingen, welche auf das griechiſche Alterthum ſich beziehen, oder zu deren Beurtheilung nur die Kenntniß des menſchlichen Weſens nöthig iſt. Dieſe Nothwendigkeit, um Nachſicht zu bitten, in welcher wir uns befinden, ſoll uns jedoch die Freiheit unſers Urtheils nicht rauben, vielmehr werden wir ſie in dieſen Dingen um ſo mehr uns bewahren, als die Behauptungen vieler Orientaliſten nur zu ſehr aus jenem Leichtſinn hervorgegangen ſind, welcher neue Entdeckungen und neue Studien den Verbrämungen, aber auch der Veränderlichkeit der Mode Preis giebt. Um uns näher zu erklären, wir glauben, den gelehrten und beſonnenen Orientaliſten wird es nicht zuwider ſein, wenn wir einer gewiſſen unreinen Begeiſterung, welche nur die Neuheit der Sache und der verdunkelnde Nebel über ihr geboren hat, zu widerſprechen wagen, oder Zweifel gegen die Richtigkeit deſſen, was jene gefunden zu haben glaubt, äußern. Unſere Meinung dabei iſt nur dieſe: wir wollen zeigen, daß die Beweiſe, welche uns bis jetzt von manchen Orientaliſten geboten worden ſind, uns, die wir außen ſtehn, nicht genügen, und dadurch auffordern, gründlichere Beweiſe zu ſuchen, oder eine Sache aufzugeben, welche nicht geſchichtlich bewieſen wer-

den kann. Unſere Behauptungen dagegen werden mit dem Bewußtſein der Unſicherheit ausgeſprochen werden, welche in dieſem ganzen Gebiete der Forſchung herrſcht.

Zuerſt wollen wir uns das Gebiet unſerer Unterſuchungen beſchränken. Es ſcheint mir vergeblich, nach der Philoſophie ſolcher Völker zu forſchen, deren Literatur uns unbekannt oder doch nur aus ſpätern und unſichern Ueberlieferungen zugänglich iſt. Denn wenn man auch vielleicht einige bedeutende Bruchſtücke über ihre Kosmogonie oder Theogonie finden ſollte, ſo kann man doch in ſolchen Bruchſtücken, deren wahrſcheinlicher Zuſammenhang nicht nachzuweiſen iſt, den philoſophiſchen Charakter nicht erkennen, wie ich ſchon in der Einleitung aus einander geſetzt habe. Nach dieſen Grundſätzen übergehe ich das, was man von der Philoſophie der Aegypter, der Phöniker und Chaldäer gemuthmaßt hat; denn die Schriften und Bruchſtücke des Manethon, des Sanchuniathon und des Beroſos ſind theils nicht vom Verdacht gegen ihre Echtheit oder gegen ihr Alterthum frei, theils aus Zeiten, in welchen die Eigenthümlichkeit jener Völker ſchon verwiſcht war, theils ſind die Vorſtellungen, welche in ihnen herrſchen, offenbar ohne philoſophiſchen Gehalt. Wir können über dieſe, ſo wie über einige andere Völker, in Rückſicht auf ihre philoſophiſche oder nicht philoſophiſche Bildung, nur nach der Analogie urtheilen, welche ſie mit andern, uns bekanntern orientaliſchen Völkern verbindet.

Von einigen aſiatiſchen Völkern, deren Literatur uns beſſer bekannt iſt, wagen wir es zu verſichern, daß ſie in den ältern Zeiten keine Philoſophie gehabt haben, ohne eben großen Widerſpruch befürchten zu müſſen. Zu dieſen gehö-

gehören die Hebräer. Wer ſich den Geiſt des alten Teſtaments vergegenwärtigt, wird an der Wahrheit meiner Behauptung nicht zweifeln, und daß in keiner der von ihm umfaßten Schriften, ſo verſchiedner Art ſie auch ſind, ein philoſophiſcher Zuſammenhang ſich findet, iſt wohl jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Einheit der Geſinnung findet ſich in ihnen, aber nicht Einheit der Wiſſenſchaft, auch nicht einmal ein Streben darnach; denn die Verfaſſer leben in ihrer unmittelbaren Ueberzeugung, und wollen dieſe als einen ihrem Volke gemeinſamen Grund des Heils anerkannt wiſſen. Dabei iſt es nicht möglich, daß man auf das allgemeine Weſen der Vernunft, aus welchem die Wiſſenſchaft ſtammt, zurückgehe.

Aehnliches möchte von dem perſiſch-mediſchen Volke gelten. Doch dürfte ich über dieſes Volk oder über dieſe Völker mehr Widerſpruch erfahren, nicht weil bei ihnen Schriften philoſophiſchern Charakters gefunden werden, als bei den Hebräern, ſondern weil man bei ihnen mehr erwarten möchte, als offenbar iſt. In den heiligen, meiſt liturgiſchen Schriften der Parſen, welche man unter dem Titel Zend-Aveſta kennt und größeſtentheils für Schriften des Zerduſcht oder Zoroaſter ausgegeben hat, laſſen ſich, wir wollen es nicht verkennen, Spuren ſpeculativer Lehren finden. Die mythiſche Anſicht, welche der religiöſen Vorſtellungsweiſe dieſer Schriften zum Grunde liegt, iſt viel ſinnreicher, wenn auch nicht ſo phantaſiereich, als die Mythologie der Griechen, ja in einigen Theilen des Zend-Aveſta zeigen ſich Verſuche, den Sinn der ganzen Lehre in allen ihren Verzweigungen, ſo wie ſie unbewußt der Denkweiſe des Volkes entquollen iſt, zur Ueberſicht zu-

ſammenzuſtellen, zu deuten oder an das Licht des Bewußtſeins zu bringen, kurz auf den Grund nationeller Eigenthümlichkeit ein philoſophiſches Syſtem, wie beſchränkt es auch ſein möge, zu errichten. Es iſt nun aber zweierlei im Zend-Aveſta zu unterſcheiden, die mythiſche, bloß religiöſe Anſicht, welche an ſich ſehr bemerkenswerth iſt, aber keinen Anſpruch an eine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie hat, und die zuletzt erwähnten Verſuche, die religiöſe Anſicht zu deuten, d. h. in wiſſenſchaftliche Einſicht zu verwandeln, welche letztere in der Geſchichte der Philoſophie nicht unbeachtet bleiben dürfen. Was nun die erſtere betrifft, ſo möchte ich ihr Alter nicht leugnen, wenn es auch nicht hiſtoriſch zu beſtimmen ſein ſollte; auch über die ethnographiſche Verbreitung dieſer Lehre möchte mit geſchichtlicher Sicherheit nichts zu ermitteln ſein; denn wir faſſen freilich unter den Namen der Perſer und Meder vieles zuſammen, was getrennt werden müßte, wenn es wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit erhalten ſollte, und was die Griechen Mager nannten, dürfte auch kaum als richtig aufgefaßte Einheit zu betrachten ſein [1]). Dem ſei nun wie ihm wolle, wenn die Lehre, welche im Zend-Aveſta enthalten iſt, der klare Dualismus mit dem Monotheismus im Hintergrunde, wirklich Lehre der ganzen mediſch-perſiſchen Völkerſchaft zur Zeit des Darius und des Xerxes geweſen ſein ſöllte, ſo würden die Schilderungen des Aeſchylos und des Herodotos von den religiöſen Meinungen und Gebräuchen der Perſer ein ſtarker Beweis ſein, wie wenig

1) Ganz ähnlich geht es uns, wenn wir von der Lehre der Brahmanen ſprechen.

die Griechen ihrer Zeit geneigt waren, auch nur das Oberflächlichſte von der Lehre der Barbaren ſich anzueignen.

Setzen wir nun aber auch das hohe Alterthum der religiöſen Anſicht, welche im Zend-Aveſta gelehrt wird, voraus, ſo folgt daraus noch keineswegs das Alter der philoſophiſchen Verſuche, welche ſich an ſie anſchloſſen. Denn der Zend-Aveſta iſt aus verſchiedenartigen Bruchſtükken verſchiedner Werke, verſchiedner Zeitalter, verſchiedner Sprachen, verſchiedner Lehrweiſe zuſammengeſetzt. Auf die Verſchiedenheit der Sprachen muß man beſonders merken, wenn man ein äußeres Kennzeichen für das Aeltere und Jüngere in den Bruchſtücken haben will. Dabei iſt es uns nun wichtig, daß der letzte Theil des Zend-Aveſta, der Bun-Deheſch, nicht in der alten Zend-, ſondern in der Pehlevi-Sprache geſchrieben iſt. Denn eben in dieſem Theile wird das gefunden, was ſpeculativer Art im Zend-Aveſta iſt. Es ſchließt ſich dies an zuſammenſtellende Auszüge, an Erläuterungen, ja an gewaltſame Auslegungen der alten religiöſen Geſetze an, und wenn dies ſchon das Alter der Schrift oder vielmehr der Sammlung verdächtig macht, ſo noch mehr, daß ſie Mährchen enthält, welche mit der alten Sage nicht übereinſtimmen, und Erzählungen, welche der Zeit nach der Eroberung Perſiens durch die Araber angehören [1]). Wenn nun auch die ſpeculativen Theile des Bun-Deheſch älter ſein mögen, ſo iſt es doch

1) Genügend erklärt ſich darüber Rhode: Die heilige Sage und das geſammte Religionsſyſtem der Baktrer, Meder und Perſer, S. 44 f.

wohl offenbar, daß ſie, ſo wie alle Theile des Zend-Aveſta, welche im Pehlevi geſchrieben ſind, wenigſtens erſt nach einer großen Umwälzung des ganzen perſiſchen Weſens verfaßt oder überarbeitet ſein können, und eine ſolche vor der Zerſtörung des perſiſchen Reichs durch den makedoniſchen Alexandros anzunehmen, dafür finden wir keinen geſchichtlichen Haltpunkt [1]). Die neue Sprache und Literatur konnte ſich wohl erſt bei einer Erneuung des Volkslebens ausbilden, und wenn wir dieſe in die Zeiten der parthiſchen Herrſchaft ſetzen, ſo iſt zu bemerken, daß ſie nicht ohne bedeutenden Einfluß der griechiſchen Literatur geſchehen konnte, da ſeit Jahrhunderten das Volk unter griechiſchen Herrſchern und mitten unter griechiſchen Staaten gelebt hatte, es auch bekannt iſt, daß unter den Parthern griechiſche Künſte und Wiſſenſchaften geſucht waren. So dürfte die perſiſche Philoſophie, wenn es erlaubt iſt von einer ſolchen zu ſprechen, nicht ſo ganz unabhängig von der griechiſchen Philoſophie entſtanden ſein, obgleich ihre perſiſche Eigenthümlichkeit nicht verkannt werden ſoll, wie ſie denn unzweideutig anerkannt wird, wenn man ſie aus dem Bewußtſein über die religiöſe Grundlage der ganzen Volksbil-

1) Das Pehlevi ſoll erſt unter der parthiſchen Herrſchaft Schriftſprache geworden ſein; das Parſi, in welchem andere Stücke des Zend-Aveſta geſchrieben ſind, blühte erſt unter den Saſſaniden. Rask, über das Alter und die Echtheit der Zendſprache und des Zend-Aveſta, überſetzt von v. d. Hagen, S. 41, 42, nimmt an, die Pehlevi-Ueberſetzung ſei erſt unter dem Saſſaniden Ardeſchir Babegan, ungefär 230 n. Chr., gemacht worden; doch hat dies nur geringe Wahrſcheinlichkeit.

dung ableitet. Bei den alten Perſern aber Philoſophie zu ſuchen, haben wir keinen Grund [1]).

Schwieriger ſind die Unterſuchungen über einige andere Völker des Orients, und nicht ſo leicht zu einem Endurtheil über ihre älteſte Bildung zu gelangen, theils weil ihre Geſchichte in der größeſten Dunkelheit liegt, oder doch durch griechiſche oder römiſche Nachrichten nur ſelten bewahrheitet werden kann, theils weil ihre Literatur uns nur eben erſt zugänglich zu werden anfängt. Von ihnen will ich nur die vornehmſten, die Chineſen und die Inder, einer Unterſuchung unterwerfen, indem das Urtheil über andere Völker Aſiens noch mehr im Dunkeln liegt, auch ſchwerlich angenommen werden kann, daß andere Völker jene an Bildung übertroffen haben.

Mit einer allgemeinen Anmerkung zu beginnen, wird vielleicht nicht unnöthig ſein. Wenn wir das orientaliſche Weſen dem europäiſchen entgegenſetzen, ſo thun wir im Grunde nicht viel beſſer, als wenn die Griechen alle Nicht-Griechen Barbaren nannten. Eine gewiſſe Gleichartigkeit dürfen wir wohl, im Gegenſatz gegen unſere Art und Weiſe, den Orientalen zuſchreiben; aber auf unſerer Hut müſſen wir ſein, wenn wir nach der Analogie mit einem oder mit mehreren orientaliſchen Völkern andere beurtheilen wollen. In dem Orient findet vielleicht eine größere Völkerverſchiedenheit ſtatt, als im Abendlande. Wer kann die

---

1) Rhode, in der angef. Schrift, S. 515, ſagt: „nach der Darſtellung der Geſetze und Gebräuche dieſes Volks wird niemand unter demſelben eine bedeutende Stufe von Kunſt oder Wiſſenſchaft erwarten.“ Daß ich auf den Dabiſtan und Deſſatir keine Rückſicht genommen habe, wird niemand befremden.

Verſchiedenheit zwiſchen den Völkern ſemitiſchen Stamms und den Völkern, deren Sprache man aus dem Zend oder aus dem Sanſkrit ableiten möchte, verkennen? Und die Chineſen mit den ihnen verwandten Völkern ſondern ſich wieder auf das Beſtimmteſte von den übrigen aſiatiſchen Völkerfamilien ab. So anerkannt dies iſt, ſo üben doch Worte eine faſt magiſche Gewalt über das Denken aus, und weil einmal die aſiatiſchen Völker von uns Orientalen genannt werden, ſind wir nur zu geneigt, da eine Uebereinſtimmung unter ihnen zu finden, wo die Verſchiedenheit zu Tage liegt, wenn wir nur die Mühe einiges Forſchens nicht ſcheuen. So hört man wohl die Meinung, daß, ſo wie bei den Orientalen, welche uns durch Griechen und Römer bekannt geworden ſind, ſich keine eigenthümliche, durch Philoſophie genährte Wiſſenſchaft finde, ſo ſei überhaupt der orientaliſche Geiſt der Philoſophie nicht hold. Auf dieſelbe Weiſe aber könnte man auch ſchließen, weil unter den ſemitiſchen Völkern weder die dramatiſche Dichtung, noch der Roman je ſich ausgebildet habe, werde auch bei den Indern und Chineſen von dieſen beiden Dichtungsarten nichts gefunden werden, obgleich ſich jetzt unerwarteter Weiſe ergiebt, daß unter jenen von der erſten, unter dieſen von der andern ein großer Reichthum ſich findet.

Alſo ohne ſolchen Vorurtheilen nachzugeben, wollen wir zu erforſchen ſuchen, was unter den genannten Völkern von philoſophiſchen Lehren vorhanden ſein möge. Dabei ſind wir nun von der einen Seite beſſer daran, als bei den meiſten der vorher betrachteten Völker, denn wir haben nicht bloß Sagen und einzelne Bruchſtücke oder Leh-

ren vor uns, ſondern ganze Bücher bieten ſich unſerer Beurtheilung dar; von der andern Seite aber haben wir es auch ſchlimmer, denn die Zeitbeſtimmung unterliegt bei ihnen den größeſten und bis jetzt, wie es ſcheint, unüberſteiglichen Schwierigkeiten [1]). Und doch iſt gerade dieſer Punkt uns einer der wichtigſten, wenn wir die Völker welthiſtoriſch betrachten und zu beſtimmen ſuchen, was das eine dem andern oder der ganzen Menſchheit geleiſtet haben möge.

Mit dem chineſiſchen Volke iſt es, wenigſtens ſcheinbar, noch beſſer in Rückſicht auf die chronologiſchen Beſtimmungen beſtellt, als mit den Indern; denn ſeit langer Zeit zu einer Herrſchaft vereint, hat es doch ſeinen Geſchichtserzählungen einen übereinſtimmenden Verlauf zu geben gewußt. Wir ſehen uns außer Stand, die Wahrhaftigkeit ihrer ältern Geſchichte zu prüfen; ſoviel iſt gewiß, daß ſie an ſehr ſchwachen Fäden hängt [2]). Der Charak-

---

1) Ideler Handbuch der mathematiſchen und techniſchen Chronologie, I. Bd. S. V. ſagt: „die oſtaſiatiſchen Völker, die Hindus und Chineſen, ſehe ich mich leider genöthigt von meinem Plan auszuſchließen. Ich habe öfters verſucht, mich in ihre Zeitrechnung hineinzuarbeiten; es hat mir aber nie gelingen wollen."

2) Klaproth in ſeiner Asia polyglotta, S. 12, datirt die gewiſſe Geſchichte China's von 782 vor Chr.; der Engländer Davis dagegen (memoir concerning the Chinese in den transact. of the roy. As. soc. tom. I.) hält die ganze ältere Geſchichte China's bis in das 2. Jahrh. v. Chr. für fabelhaft. Mir ſcheinen zwar die groben Umriſſe ihrer ältern Geſchichte Glauben zu verdienen, aber ihre Geſchichtſchreiber bis auf den heutigen Tag nicht die Kunſt zu verſtehn, das innere Leben des Volks

ter des Volks begünſtigt eine große Ausbildung in den handwerksmäßigen Künſten, ſcheint ſich aber nie dem wiſſenſchaftlichen Forſchen zugeneigt zu haben [1]). Die ganzen und gebrochnen Linien des Fu-chi, in denen die Chineſen ſpäterer Zeit eine tiefe Weisheit geſucht haben, würde ich gar nicht erwähnen, wenn man nicht auch unter uns jetzt noch zuweilen Philoſophie in ihnen vermuthet hätte; es iſt aber gewiß, daß dieſe Gegenſtände des Aberglaubens bei den Chineſen, deren Urſprung in die mythiſche Zeit fällt, jetzt nur noch zu Spielen des Witzes dienen können. Was die Schriften betrifft, welche dem Confucius (Kong-fu-tſeu) zugeſchrieben werden und den Chineſen als Quellen der Weisheit gelten, ſo bemerkt man an ihnen leicht, daß den Chineſen etwas ganz Anderes als Weisheit gilt, als uns als Philoſophie; denn dieſe abgegriffenen Lebensregeln und Sinnſprüche, welche ſie enthalten, und dieſe Formen äußerlicher Gebräuche, welche ſie vorſchreiben, ohne allen Zuſammenhang, können uns nur ein Lächeln über den ſteifen Ernſt, der ſie als etwas Gewichtiges empfiehlt, abgewinnen. Daſſelbe gilt von den Schriften des Mencius (Meng-tſeu), welcher die Werke des Confucius erklärte. Etwas mehr ſpeculativen Gehalts ſcheinen die Werke des Lao-tſeu zu ſein, eines chineſiſchen Weiſen, welcher noch vor dem Confucius, etwa 600 vor Chr., gelebt haben ſoll.

---

zu ſchildern. Ihre Geſchichte beſteht in Staatsverhandlungen, die unter allgemeinen Formeln das Charakteriſtiſche verbergen.

1) Davis a. a. O., S. 11, nachdem er der Chineſen große Geſchicklichkeit in Handarbeiten erwähnt hat, ſagt: of science, however, they are and appear always to have been entirely destitute.

Seine ganze Geſchichte jedoch iſt in unwahrſcheinliche Fabeln, ſo wie die Geſchichte des Confucius in einen wahrſcheinlich klingenden Roman gehüllt. Noch dunkler ſind die Ausſprüche des Lao-tſeu, welche man wohl deuten möchte, aber mit Sicherheit nicht deuten kann, da uns jede Vergleichung fehlt. Uebrigens iſt auch in dieſen der Zuſammenhang ſehr locker, und kaum ein Anfang wiſſenſchaftlicher Folge der Gedanken, weswegen ſie mehr den Ausbrüchen unmittelbaren Gefühls, als der ordnungsmäßigen Entwicklung wiſſenſchaftlicher Gedanken gleichen. Daß ſie nicht auf dem Wege fortſchreitender Einſicht gewonnen, dafür zeugt auch, daß ſich an ſie keine wiſſenſchaftliche Entwicklung unter den Chineſen angeſchloſſen hat. So ſind wir geneigt, das Daſein einer philoſophiſchen Lehre bei den ältern Chineſen zu bezweifeln [1]).

1) Wer ſich in der Kürze hiervon überzeugen will, den verweiſe ich auf den 1. Thl., 1. Abth., von Windiſchmann's Werk: die Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte, welches die hierher gehörigen Materialien in großer Vollſtändigkeit umfaßt. Sein Zweck iſt ein anderer, als der unſers Werks; daher hat W. ſehr weitläuftig über das gehandelt, was er chineſiſche Philoſophie nennt. Auf die Sicherheit der chineſiſchen Geſchichte baut er viel zu viel; auch ſieht er das chineſiſche Alterthum in einem verklärenden, wiewohl ſchwachen Lichte.

Zweites Kapitel.

Von der indiſchen Philoſophie. Vorgeſchichtliches.

Nicht ſo leicht werden wir über das, was man von der Philoſophie der Inder geſprochen hat, uns ins Reine ſetzen können, vielmehr iſt es zu unſerm Zweck unumgänglich, hier in eine etwas ausführliche Unterſuchung einzugehn, der wir bedauern nur nicht die ganze Vollſtändigkeit geben zu können, welche ſie wohl verdiente; uns müſſen hierüber entſchuldigen die Schwierigkeit zu den Quellen zu gelangen und der beſchränkte Zweck unſers Werkes.

Bei den Chineſen war uns die Einfachheit ihrer Geſchichte zur leichtern Ueberſicht behülflich; die Inder dagegen, welche, wie es ſcheint, niemals ein Volk und einen Staat gebildet haben, zeigen auch in ihren Erzählungen, welche den Anſchein des Geſchichtlichen haben, wenig Zuſammenhang und faſt gar keine Uebereinſtimmung. Nach den Zeugniſſen der beſten Kenner ihrer Literatur haben ſie keine Geſchichte, und ſelbſt aus Denkmalen und andern Hülfsmitteln verzweifelt man Auskunft über die politiſche Grundlage ihrer Entwicklung zu erlangen [1]) Wenn man nun

---

1) Jones in d. Asiatical researches ps. I. p. 430 nach der Londoner Ausgabe. H. T. Colebrooke ib. IX. p. 398. Man vergleiche, um den gänzlich ungeſchichtlichen Geiſt der Hindu's kennen zu lernen, was Wilford von einem Chronikenſchrei-

bedenkt, daß uns fremde Nachrichten über den Zuſtand Indiens erſt nach den Eroberungszügen Alexanders des Großen, und auch dann nur in ſehr kärglichem Maaße zugekommen ſind, daß die entzifferten Inſchriften in der Sanskrit-Sprache und in andern verwandten Dialekten gar nicht in ein hohes Alterthum hinaufreichen [1]), daß faſt alle chronologiſche Angaben der Inder im höchſten Grade unſicher ſind, und daß auch ihre Nachrichten über Werke der Kunſt und der Literatur, mögen ſie alt oder neu ſein, den Charakter des Mythiſchen nicht verleugnen, ſo erſtaunt man über die Sicherheit, mit welcher Viele den indiſchen Schriften ohne weitere Prüfung das höchſte Alterthum zuzuſchreiben pflegen.

Man führt für das Uralterthum der indiſchen Bildung einige Gründe an, etwa von folgender Art: die erſtaunliche Größe der Bauwerke, welche an Alterthum, beſonders die höhlenartigen Tempel, den ägyptiſchen Werken nichts nachzugeben ſcheinen, einige aſtronomiſche Angaben in den indiſchen Schriften, die alterthümliche Sprache und Denkart, und die Beweiſe, welche man dafür gefunden zu haben glaubt, daß von Indien aus die Kultur eines großen Theils unſerer Erde ausgegangen ſei. Unter dieſen Beweiſen finde ich nur einen, welcher unmittelbar zur chronolo-

---

der erzählt, ib. IX. p. 133, und von der Art, wie die Hindu's die Engländer ſchildern, ib. p. 134.

1) Eine Inſchrift, welche Anſpruch auf hohes Alter macht, wird von den Kennern mit Recht für unecht gehalten. As. res. IX. p. 446. Die älteſte entzifferte Inſchrift ſcheint kurz vor oder kurz nach Chr. Geb. verfaßt zu ſein. As. res. I. p. 123 f.; IX. p. 444.

giſchen Beſtimmung tauglich zu ſein ſcheint. Wenn nemlich die aſtronomiſchen Angaben, aus welchen man das hohe Alterthum einiger Schriften der Inder hat folgern wollen, genau genug wären, und wenn hinlänglich bewieſen werden könnte, daß ſie nicht aus Irrthum oder Betrug herrührten, ſo würde freilich das Ergebniß, welches man aus ihnen entnehmen wollte, ſich mit Sicherheit ableiten laſſen. Allein ſo ſehr brauchbar auch ſolche aſtronomiſche Berechnungen für die Chronologie ſind, wenn genaue Beobachtungen in fortlaufender Ordnung zum Grunde liegen, ſo wenig ſcheinen ſie da anwendbar zu ſein, wo nur ungenaue und einzelne Angaben ſtatt finden konnten, und dies müſſen wir bei den älteſten Schriften der Hindu's vorausſetzen [1]).

Die übrigen Gründe, meine ich, ſind an und für ſich ohne beweiſende Kraft. Daß man von Indien die Kultur faſt aller Völker Aſiens, Afrika's und Europa's hat ableiten wollen, beruht auf der jetzt ſehr verbreiteten, aber dennoch falſchen Anſicht, welche an die Stelle des innern Zuſammenhangs in der Geſchichte der Menſchheit einen äußern zu ſetzen ſtrebt. Wenn ſich in Indien, in Aegypten, Phönikien, in China und in Griechenland ähnliche Anſichten, ja ähnliche Irrthümer finden, ſo iſt dies kein Beweis dafür, daß ſie das eine Volk von dem andern überliefert erhalten habe, eben ſo wenig, wie ähnliche Tugenden und ähnliche Laſter bei verſchiednen Völkern als Beweiſe eines geſchichtlichen Zuſammenhangs unter ihnen gelten können.

---

1) Colebrooke, wenn er die Sammlung der Weda's in das 14. Jahrh. v. Chr. aus aſtronomiſchen Gründen ſetzt, nennt ſelbſt dieſe Vermuthung eine vage. As. res. VII. p. 484.

Die Elemente der menſchlichen Denkweiſe ſind überall dieſelben, und die innere Einheit der menſchlichen Art verbindet die Völker genauer unter einander, als ihre äußerlichen Berührungen und Verhältniſſe zu einander. Erſt da läßt ſich ein hiſtoriſcher Zuſammenhang mehrerer Völker aus der Aehnlichkeit ihrer Denkart muthmaßen, wo nicht bloß einzelne Elemente oder einfache Verknüpfungen derſelben, ſondern ganze Reihen ſolcher Verknüpfungen, und zwar in einer willkürlichen Folge, ſich ähnlich zeigen. Dann aber iſt auch noch nicht ſogleich zu ſchließen: bei den Indern iſt dies, und bei den Griechen daſſelbe, folglich haben die Griechen es von den Indern empfangen; ſondern der umgekehrte Weg der Ueberlieferung wäre eben ſo möglich. Soll der Beweis einigermaßen wahrſcheinlich ſein, ſo muß zuerſt gezeigt werden, daß bei dem einen Volke die willkürliche Reihe der Verknüpfungen auf einem nachweisbaren Wege ſich erzeugt habe, dem Bildungsgange des Volks gemäß, bei dem andern aber nicht, und alsdann erſt würde man ſchließen können, jenes Volk habe das von ihm Gefundene dem andern überliefert. Einen ſolchen Beweis hat man noch nicht verſucht, ja ſo lange wir uns den Bildungsgang der Inder nicht durch andere Mittel nachweiſen können, läßt er ſich auch gar nicht führen. Uebrigens ſind der Unähnlichkeiten zwiſchen Indern und andern Völkern mehrere und weſentlichere, als der Aehnlichkeiten, und wenn auch wirklich gewiſſe entſcheidende Aehnlichkeiten vorkämen, ſo könnte doch von einer beſtimmten Ueberlieferung erſt dann die Rede ſein, wenn aus andern Gründen über das höhere Alterthum der Bildung des einen oder des andern Volkes entſchieden wäre. Früher war man geneigt, die in-

diſche Bildung aus der ägyptiſchen abzuleiten, jetzt umgekehrt; ich finde beides ohne hinlänglichen Grund, indem die Bildung beider Völker, ſo weit wir ſie kennen, weit mehr weſentliche Verſchiedenheiten als Aehnlichkeiten zeigt.

Die Größe und die Seltſamkeit der Bauwerke bei den Indern entſcheidet über ihr Alterthum gar nichts; dieſe iſt nur ein Beweis, daß die Inder in andern Verhältniſſen lebten als wir; jene zeigt nur, daß bei den Indern zu einer gewiſſen Zeit ein kräftiges Streben war, durch große Werke ihren Gemeinſinn zu bethätigen. Denn große Bauwerke können zu allen Zeiten entſtehn, in welchen die Thätigkeit eines Volks einen gemeinſamen Mittelpunkt findet[1]).

Ferner aber hat man auf die Beſchaffenheit der Sanskrit-Sprache das größeſte Gewicht gelegt, und aus ihr das Alter der indiſchen Bildung beweiſen wollen. Wie dies aber möglich ſei, ſehe ich nicht ein, indem mir die Beſchaffenheit einer beſtimmten Sprachbildung immer nur in Verhältniß zu einer andern Ausbildung derſelben Sprache über höheres oder tieferes Alter zu entſcheiden ſcheint. Wir wiſſen, daß eine Sprache, je mehr ſie Veränderungen, von äußern oder innern Veränderungen ihres Volks ausgehend, erleidet, um ſo mehr die Mannigfaltigkeit und Beſtimmtheit ihrer Formen verliert, und daß daher die Sprache, welche die wenigſten ſolcher Veränderungen erfahren hat,

1) Die großen Koloſſe der Dſchaina's, welche nicht von ſehr hohem Alter ſind, beweiſen, daß man noch in ſpäter Zeit die Luſt zu großen Bauwerken in Indien nicht verloren hatte. S. As. res. IX. p. 256, 269. Die chineſiſche Mauer iſt eins der größeſten Bauwerke in der Welt, und doch iſt ſie nur etwa 200 v. Chr. erbaut.

in dem Reichthum ihrer Formen allen andern vorangehn muß. Von ſolcher Art iſt nach den Unterſuchungen der Kenner die Sanskrit-Sprache. Aber daraus folgt keineswegs das Alter der in ihr verfaßten Werke, ſondern nur die lange Dauer des indiſchen Volks in einem und demſelben Zuſtande, ohne große Umwälzungen der Lebensverhältniſſe. Ja es folgt nicht einmal das hohe Alter der Sprache daraus; denn Veränderungen hat ſie doch gewiß erlitten, bis ſie ihre Ausbildung zur Schriftſprache erlangte, und wie lange die Periode ihrer Vorbildung dauerte, das kann niemand aus der Sprache ſelbſt errathen. Daß Schriften, welche im Sanskrit geſchrieben ſind, nicht nothwendig alt ſein müſſen, wiſſen wir, indem uns bekannt iſt, daß dieſe Sprache vor gar nicht ſehr langer Zeit noch Schriftſprache war. Sollten wir nun finden, daß in der Ausbildung der Sanskrit-Sprache verſchiedne Perioden unterſchieden werden können, ſo mögen wir dadurch berechtigt werden, in ihr geſchriebne Werke als relativ älter zu bezeichnen; wenn wir aber nicht durch andere hiſtoriſche Hülfsmittel zu beſtimmen im Stande ſind, wann die eine Ausbildung der Sprache an der Zeit war, und wann ſich eine andere Ausbildung nach der Geſchichte des Volks vermuthen läßt, ſo kann uns dies immer nicht weiter fördern in der ungefären Chronologie. Auch die Vergleichung der einen Sprache mit der andern iſt an ſich ohne Erfolg für dieſen Zweck. Wir wollen annehmen, Sanskrit, Zend, Griechiſch und Deutſch ſeien einer Mutterſprache entwachſen, ja wir wollen ohne Beweis zugeben, das Sanskrit ſei die Mutter, die andern die Töchter, ſo folgt daraus noch gar nicht, daß irgend eine der Schriften, welche uns

in der Sanskrit-Sprache erhalten ſind, älter ſei, als Homer und Sophokles; denn die Mutter kann länger leben als die Töchter, ja ſpäter zur wiſſenſchaftlichen oder künſtleriſchen Ausbildung kommen als dieſe. Es kann vielleicht nachgewieſen werden, daß die griechiſche Sprache viel mehr Verwandlungen erfahren, viel mehr Perioden der Bildung durchlaufen hat, ehe ſie die Ausbildung erlangte, welche wir zur Zeit des Sophokles an ihr finden, als dies bei der indiſchen Sprache der Fall war, bis ſie einem Kalidaſa gerecht ward; ſo folgt daraus durchaus nicht, daß Sophokles ſpäter als Kalidaſa gelebt habe. Denn wie lange eine Periode der Sprachbildung gedauert haben möge, läßt ſich, ſelbſt wenn wir eine Kenntniß von den Uebergängen haben, aus ihr ſelbſt auch nicht im Entfernteſten errathen. Zwiſchen der Homeriſchen Sprache und der Sprache des Sophokles liegt unſtreitig ein langer Zeitraum: wie lange er dauerte, wiſſen wir wenigſtens nur ſehr ungenau, und würden wir noch weniger wiſſen, wenn wir bloß die Verſchiedenheit der ſprachlichen Ausbildung bei unſerer Berechnung berückſichtigen müßten.

Endlich iſt noch die Alterthümlichkeit der Denkart zu berückſichtigen. Aber von ihr iſt daſſelbe zu ſagen, was von der Alterthümlichkeit der Sprache; an ſich beweiſt ſie nichts; ſie gewinnt erſt dann beweiſende Kraft, wenn ſie auf andere, hiſtoriſch feſtgeſtellte Thatſachen bezogen werden kann. Man möge dies nicht misverſtehn. Es ſoll nicht beſtritten werden, daß ſich in dem menſchlichen Geſchlechte erſt eine gewiſſe kindliche Denkweiſe ausbilden mußte, ehe die Menſchheit zu dem Grade der Ausbildung gelangte,

auf

auf welchem wir ſie in der hiſtoriſchen Zeit erblicken; jene kindliche Denkweiſe mag man alterthümlich nennen. Aber ein Volk kann auch auf dieſer Stufe der Denkart lange ſtehn bleiben, ja es kann erſt zu ihr gelangen, nachdem ſchon lange andere Völker ſie überwunden haben. Ihr bloßes Vorhandenſein bei einem Volke entſcheidet alſo nichts über ſein Alter. Es würde vielleicht nöthig ſein, hierbei etwas länger zu verweilen, wenn uns nicht die Beſchaffenheit der indiſchen Schriften, ſo viel deren durch Ueberſezzungen uns zugänglich geworden ſind, uns der Mühe überhöbe; denn es kann wohl nur ein von Vorurtheilen ſehr eingenommener Mann verkennen, daß ſelbſt in den älteſten Schriften der Hindu's der Charakter der Kindlichkeit nicht gefunden wird. Hierüber werden wir im Folgenden noch Manches zu bemerken haben.

Alſo alle dieſe Gründe ſind ungenügend zum Beweiſe. Aber wir wollen uns deswegen nicht zu der entgegengeſetzten Behauptung fortreißen laſſen, daß die Bildung der Inder in ſpätere Zeiten falle, als die Bildung der meiſten aſiatiſchen Völker, welche offenbar höher hinaufreicht als die Bildung der Europäer. Wir ſind ſogar geneigt, anzunehmen, daß die Anfänge der indiſchen Bildung wohl ſo hoch hinauf reichen mögen, als die Anfänge der Bildung der Baktrer und der Chineſen, indem wir es jedoch jetzt für unmöglich halten, hierüber eine hiſtoriſche Entſcheidung zu finden. Zu dieſer Annahme aber führt uns die Vermuthung, welche man nach vielen Ueberlieferungen wahrſcheinlich gefunden hat, daß in Hoch-Aſien eine der Wiegen der Menſchheit war, und von da in die Niederungen menſch-

liche Bildung ſich ergoß [1]). Aber was hilft es uns darüber einig zu ſein, wenn wir weder die Art, noch den Grad dieſer uralten Bildung beſtimmen können? Die Griechen lehren uns ſo viel als nichts über die Inder, denn außerdem, daß ſie erſt in ſpäterer Zeit mit ihnen bekannt geworden ſind, haben ſie auch nur einige Angaben über ihr äußeres Leben, über Meinungen, welche ſie ſelbſt in griechiſche Vorſtellungsweiſen überſetzt haben, und bieten uns Namen, welche überdies nicht ſehr zuverläſſig ſind, und nur der Einbildungskraft zur Verbreitung ihrer Farben und Schatten einen leeren Raum eröffnen. So iſt es ja auch mit den griechiſchen Erzählungen von den Perſern; wenn wir nicht aus dem Zend-Aveſta einige Aufklärung über ihre Denkart ſchöpfen dürfen, ſo wiſſen wir über ihr inneres Leben ſo gut wie nichts, obgleich die Griechen mit dieſem Volke in den mannigfaltigſten freundlichen und feindlichen Berührungen geſtanden haben. Alſo auch bei den Indern werden wir in ihrer eignen Literatur ihre Denkart aufſuchen müſſen.

Indem wir uns aber auf dieſes Feld begeben, erinnern wir uns, wie dunkel, wie unſicher Alles auf demſelben iſt. Wir können den jetzigen Standpunkt dieſer Studien nicht wohl anders, als mit dem Standpunkte des Studiums der griechiſchen Literatur im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert vergleichen. Den indiſchen Sprachſtamm ken-

---

1) Vergl. K. Ritter's Erdkunde passim. Nicht ganz ſo ſicher ſcheint mir die Vermuthung zu ſein, welche auch den ſemitiſchen Völkern ihren Urſprung in dem indiſchen Kaukaſus anweiſt.

nen wir noch nicht ein halbes Jahrhundert; wie ſchwer möchte es ſein, in der Durchforſchung ſeiner Literatur eine umſichtige Kritik zu üben? So wie nun beim Anfange der griechiſchen Studien Echtes und Unechtes mit gleichem Glauben aufgenommen wurde, und man erſt ſpät angefangen hat das Neue von dem Alten ſcheiden zu lernen; ſo möchte auch wohl jetzt die Zeit noch fern ſein, wo man an den indiſchen Werken die höhere Kritik mit Umſicht und Feinheit zu üben verſtände. Ueberdies, ein bisher unbebautes Feld der Gelehrſamkeit kann nicht wohl bebaut werden, ohne daß bei den erſten Bearbeitern eine gewiſſe Begeiſterung für den Gegenſtand, ja eine parteiiſche Vorliebe ſich finde. Nun glaubt man den Gegenſtand zu ehren, indem man ihm das höchſte Alter zuſchreibt; man erblickt Alles in dem Lichte der Ehrwürdigkeit; ſollte man ſolchen ehrwürdigen Zeugen nicht trauen? Schwer werden ſolche vorgefaßte Meinungen von dem Lieblingsſtudium ſich trennen laſſen. Haben wir uns doch kaum, und noch gar nicht ſehr gründlich, von dem Aberglauben an die griechiſchen und römiſchen Ueberlieferungen befreit. Nun ſind zwar die indiſchen Ueberlieferungen von der Art, daß viele derſelben ihre Unzuverläſſigkeit wie an der Stirn geſchrieben tragen; auch ſind wir zu zweifeln geneigter, als man im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert es war; aber doch beſticht nur zu oft die Vorliebe, und nimmt Sagen nur deswegen an, weil ſie an ſich keinen Grund zum Zweifel darbieten, da doch ihnen nur dann der Glaube entgegen kommen ſollte, wenn Gründe für ihre Wahrhaftigkeit vorhanden ſind. Dann und wann hört man auch wohl Stimmen, welche das ganze indiſche Alterthum zu leugnen oder

zu bezweifeln wagen, eben ſo, wie es ſcheint, von Abneigung getrieben, wie andere von Neigung; aber auch ihnen iſt die ruhige Forſchung nicht gegeben. Vielleicht iſt es nicht ohne Gefahr, ſo zwiſchen Neigung und Abneigung ſeine Stimme vernehmen zu laſſen, wenn dieſe auf ein mittleres Ergebniß geht; aber wir müſſen uns der Gefahr unterziehn, denn unſer Gegenſtand führt uns darauf.

Man nimmt gewöhnlich drei Perioden der indiſchen Literatur an, die Periode der Weda's, der heiligſten Schriften der Brahmanen, die Periode der großen Heldengedichte, welche Itihaſa's genannt werden, und die Periode der verfeinerten Ausbildung der Poeſie am Hofe des Raja Wikramaditja. Damit bezeichnet man aber nur die Perioden der ältern indiſchen Literatur vor Chriſti Geburt, eine vierte Periode müſſen wir nach Chriſti Geburt ſetzen, welche wir die Periode der Commentare nennen wollen, indem in ihr wenigſtens ein großer Theil der literariſchen Thätigkeit ſich auf Commentare der Weda's und anderer älterer Schriften richtete. Daß aus den beiden letzten Perioden der indiſchen Literatur die meiſten Schriften bis jetzt erhalten ſein mögen, iſt an ſich wahrſcheinlich; auch läßt ſich die Zeit dieſer beiden Perioden allein mit einiger Wahrſcheinlichkeit beſtimmen, wärend die beiden erſten Perioden ganz in der Grenzſcheide zwiſchen der mythiſchen und der hiſtoriſchen Zeit liegen, ungefär wie die Abfaſſung der Moſaiſchen Schriften und der Homeriſchen Gedichte, deren Zeit zu beſtimmen uns zu kühn ſcheint. Es iſt jedoch aus häufigen und unzweideutigen Anführungen in den ſpätern Schriften gewiß, daß dieſe Perioden in der angegebnen Reihe ſich gefolgt ſind.

Alle dieſe vier Perioden müſſen uns nun beſchäftigen, wenn wir die indiſche Literatur in Beziehung auf die indiſche Philoſophie betrachten; nicht als wenn wir der Meinung wären, daß die Hindu's in allen dieſen Perioden philoſophirt hätten, ſondern weil die Ueberlieferung in alle dieſe Perioden ſolche Schriften oder Aeußerungen ſetzt, welche philoſophiſchen Charakter an ſich tragen. Mit welchem Recht dies geſchehe, darüber müſſen wir uns zu verſtändigen ſuchen.

Im Allgemeinen iſt nun zuerſt zu erwähnen, daß in keiner Literatur ſo viele Werke vorhanden ſind, welchen ein hohes Alterthum und uralte Verfaſſer mit Unrecht beigelegt werden, als in der indiſchen. Dies iſt meiſtens der Unkunde, ja der Verachtung des Hiſtoriſchen, welche, wie ſchon gezeigt, bei den Indern herrſchen, zuweilen wohl auch dem Betruge zuzuſchreiben. Aber auch in den Werken, welche mit Recht auf hohes Alterthum Anſpruch machen möchten, ſind Verfälſchungen und eingeſchobne Stücke nicht ſelten anzutreffen. Dazu ladet, wie ein Kenner der Sanskrit-Literatur bemerkt [1]), ſchon die Form der Werke, welche nur einen lockern Zuſammenhang gewährt, ein, und die indiſchen Gelehrten ſelbſt geſtehn, daß kein Buch ſicher vor Veränderungen und Einſchiebſeln ſei, bis man

---

1) Wilh. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Epiſode des Maha-Bharata. Berlin 1826. S. 51. „Es wäre bei dieſer Beſchaffenheit des Gedichts in der That zu bewundern, wenn noch Alles darin ſo geblieben wäre, als es von dem urſprünglichen Sänger ausgegangen ſein mag.“

einen fortlaufenden Commentar deſſelben beſitze [1]). Wenn nun das Commentiren, wie früher bemerkt, erſt in der vierten Periode der indiſchen Literatur gewöhnlich geworden iſt, ſo möchte es überhaupt mit der Unverfälſchtheit indiſcher Schriften nicht ſehr ſicher ſtehn.

Gehen wir in die Unterſuchung des Einzelnen ein. Was die heiligſten Schriften der Inder, die Weda's, betrifft, ſo wird ihnen das höchſte Alter zugeſchrieben, und gewiß ſind ſie älter als die ganze übrige Literatur der Hindu's, da es nicht leicht eine indiſche Schrift giebt, in welcher ſie nicht erwähnt würden. Ob ſie deswegen 14 oder gar 16 Jahrhunderte vor Chriſti Geburt verfaßt oder geſammelt ſind, darüber mögen wir nicht entſcheiden [2]), weil eine jede wahrſcheinliche Zeitrechnung dieſes Alter noch lange nicht erreicht. Die Weda's ſind von verſchiednen Verfaſſern; ſie beſtehn theils aus Gebeten, theils aus religiöſen Vorſchriften, theils aus theologiſchen Lehren, welche alle in keinem Zuſammenhange unter einander ſtehn. Geſammelt ſollen ſie ſein von Dwapajana, welcher unter dem Beinamen Wjaſa, d. h. der Sammler, bekannt iſt, einer durchaus mythiſchen Perſon, welcher eine Unzahl von Werken beigelegt wird. Nun iſt aber zu bemerken, daß es vielleicht in Indien ſelbſt keine vollſtändige Sammlung der

---

1) Colebrooke As. res. VIII. p. 480.

2) Die erſte Annahme iſt von Colebrooke, As. res. VII. p. 284, welcher jedoch ſtillſchweigend ſeine Vermuthung zurückgenommen hat. As. res. VIII. p. 489. Die zweite Annahme iſt von Jones, Vorr. zu Manu's Verordnungen, p. XV der deutſch. Ueberſ., nach einer ſehr unſichern Ueberlieferung und Berechnung.

Weda's giebt, wenigſtens kein Europäer eine ſolche beſeſſen hat [1]), und noch merkwürdiger iſt es, daß die Einrichtungen der Hindu's ſelbſt darauf abzwecken, eine ſolche geſchloſſene Sammlung, wo nicht unmöglich zu machen, doch zu erſchweren. Die Weda's werden nemlich in vier Theile getheilt, welche wieder verſchiedne Unterabtheilungen haben; nun ſoll ſchon Wjaſa dieſe vier Theile nicht in ihrer Geſammtheit einem jeden ſeiner Schüler gelehrt, ſondern nur einen Theil dem einen, den andern einem andern, und ſo ſollen auch ſeine Nachfolger verfahren ſein, ſo daß niemals alle Weda's in einer Hand waren [2]). Außerdem aber erwähnt die Ueberlieferung Verunſtaltungen der Weda's und verſchiedne Offenbarungen, auch neue Bildungen ihrer einzelnen Theile, ſo daß ſelbſt zwei ſehr verſchiedne Texte eines ganzen Theils, des Jagur-Weda, vorhanden ſind, und endlich die Verſchiedenheit der Weda's ſo weit gegangen ſein ſoll, daß 1100 verſchiedne Schulen entſtanden, von welchen eine jede andere Weda's oder andere Vorſchriften zu ihrem Gebrauch beſitzen will [3]). Faſt noch merkwürdiger iſt es, daß es bei den Hindu's als Vorſchrift gilt, die Weda's dürften nicht in einen Band zuſammengebunden, ſondern nur auf einzelnen Blättern auf-

1) Zwar will Polier eine ſolche nach Paris gebracht haben; aber an ihrer Vollſtändigkeit wird ſehr gezweifelt.

2) Spätere Einrichtungen ſcheinen hiervon abgegangen zu ſein. As. res. VIII. p. 381 not. Oder iſt die jetzige Einrichtung neu, und mit ihr die Tradition, welche auf ihr beruht?

3) Colebrooke on the Vedas, p. 382 f. in d. As. res. VIII.

bewahrt werden [1]). Jeder ſieht, wie hierdurch der allmäligen Vergrößerung der Sammlung der größeſte Vorſchub geleiſtet wird. Nun führt zwar Colebrooke, der uns die beſten Nachrichten über die Weda's gegeben hat, einige andere Mittel an, wodurch die urſprüngliche Geſtalt der Sammlung zu bewahren bezweckt werde, als da ſind: Abſchriften zu abergläubiſchen Lehrweiſen, Inhaltsverzeichniſſe, Gloſſare, Commentare [2]; aber alle dieſe Mittel dienen doch nur ſeit der Zeit zur Sicherung des Textes, ſeit welcher ſie gebraucht werden, und die Commentare wenigſtens ſcheinen nicht ſehr alt zu ſein [3]). Folgen wir nun der Meinung der indiſchen Gelehrten, daß kein Werk vor Veränderungen ſicher iſt, bis es vollſtändig commentirt worden, und bemerken wir, daß wahrſcheinlich alle Commentare der Weda's nur einzelne Theile derſelben betreffen, wenigſtens kein vollſtändiger Commentar bisher den Gelehrten bekannt geworden iſt, ſo ſehen wir durchaus nicht ab, wie weit die Umgeſtaltung und Erweiterung dieſer älteſten Schriften gegangen ſein mag.

Bis jetzt ſind uns die Weda's nur ſehr mangelhaft aus zufälligen oder abſichtlichen Auszügen bekannt, doch hinlänglich, um nicht nur Spuren, ſondern die offenbarſten Zeichen ſpäterer Einſchiebſel zu entdecken. Zuerſt iſt ſchon

---

1) Heeren's Ideen, II. S. 549. 1ſte Ausg. nach Polier.

2) Colebrooke a. a. O., S. 480 f.

3) Einer der älteſten und berühmteſten Commentatoren der Weda's, Sankara Atſcharja, ſoll etwa vor 800 — 900 Jahren gelebt haben. Prabod'h chandro'daya or the moon of intellect etc. transl. by J. Taylor. Lond. 1812. p. V.

der vierte Theil der Weda's, der Atharvana-Weda, in dem Verdacht, daß er ſpätern Urſprungs als die meiſten alten Schriften der Hindu's ſei, indem in dieſen gewöhnlich nur drei Weda's, der Ritſch-, der Jagur- und der Saman-Weda, erwähnt werden. Colebrooke hat zwar das Alterthum jenes Weda zu vertheidigen geſucht [1]), aber nur, weil er in einer Stelle des Saman-Weda erwähnt wird, während vielmehr hieraus, und weil auch die übrigen Theile der Weda's in dieſer Stelle angeführt werden, geſchloſſen werden muß, daß dieſe Stelle ein ſpäter, erſt mit oder nach der Sammlung der Weda's verfaßtes Stück ſei; denn vor der Sammlung der Weda's konnte doch ihre Eintheilung nicht vorhanden ſein. Solche Stellen aber, in welchen die Weda's ſich ſelbſt und alle ihre Theile vorausſezzen, ſind nicht ſelten in den Stücken, welche man uns mitgetheilt hat [2]), und es geht aus ſolchen Stellen mit Gewißheit die nach der erſten Sammlung geſchehene Verfälſchung des Werks hervor. Wenn man nun ferner annimmt, daß die Weda's in der älteſten Periode der indiſchen Literatur verfaßt ſind, ſo muß man auch zugeben, daß in ihnen die größeſte Einfachheit der Denkweiſe und des geſammten geſellſchaftlichen und literariſchen Zuſtandes ſich darſtellen werde, ſolche Stellen aber muß man für Einſchaltungen gelten laſſen, welche ſich von der alterthümlichen Einfalt entfernen und einen ausgebildetern Zuſtand

1) A. a. O., S. 380.

2) Z. B. a. a. O., S. 379, 409, 415, 444, 474. As. res. VII. p. 251. Sogar die höchſte Autorität der Weda's wird in den Weda's ſelbſt geleugnet. S. 444.

der Geſellſchaft und der Literatur verrathen. Auch von dieſem Geſichtspunkte aus ſind wir genöthigt, viele Stücke der Weda's für ſpätere Einſchiebſel zu betrachten. Dahin gehören die Stellen, in welchen die epiſchen Gedichte der Hindu's, die Itihaſa's, oder das, was man die indiſchen Theogonien genannt hat, die Purana's, erwähnt werden; ja es zeigt ſich, daß ſelbſt Grammatik, Lexikon, Erklärung der ſchweren oder veralteten Wörter der Weda's, daß Proſodie, Aſtronomie und Logik den Verfaſſern der Weda's nicht unbekannt waren [1]). Außer dieſen offenbaren Zeichen ſpäterer Abfaſſung finden ſich manche andere Spuren, welche auf eine von der älteſten religiöſen Denkart der Hindu's abweichende Lehre deuten, und deswegen ſchon von dem verdienſtvollen Colebrooke als die Stücke, in welchen ſie enthalten ſind, verdächtigend bezeichnet worden ſind [2]).

Nun iſt es nicht zu leugnen, daß ſich in den Weda's manche Stellen finden, welche auf philoſophiſche Lehren ziemlich beſtimmt hindeuten. Sie finden ſich hauptſächlich in den ſogenannten Upaniſchad's, d. h. in den Auszügen

1) Colebrooke l. l. p. 444; 475. An der erſten Stelle giebt Colebrooke eine erzwungene Erklärung der Commentare an, welche doch die Schwierigkeit nicht ganz hebt.

2) L. l. p. 493 f. Ich füge hinzu, daß ſelbſt die orthodoxen Hindu's untergeſchobne Stellen der Weda's annehmen. Transact. of the R. As. Soc. I. p. 448. Aus einer Hymne, welcher ganz die alterthümliche Sprache und Verskunſt der übrigen Weda's fehlt, ſchließt Colebrooke, daß die jetzige Sammlung der Weda's erſt nach der völligen Ausbildung der indiſchen Sprache und Poeſie gemacht worden ſei. Ib. p. 461. Sollten nicht vielmehr ſolche Stücke noch nach der erſten Sammlung der Weda's eingeſchoben worden ſein?

aus den Brahmana's, welche den zweiten Theil eines jeden Weda's bilden [1]). Allein es iſt auch klar, daß alle dieſe Stellen uns ſo lange als Quellen für die Geſchichte der indiſchen Philoſophie zu benutzen verboten iſt, bis wir irgend ein Mittel gefunden haben, die Zeit ihrer Abfaſſung einigermaßen zu beſtimmen. Ich glaube eben keinem bedeutenden Widerſpruche zu begegnen, wenn ich die Meinung ausſpreche, daß alle Theile der Weda's, welche einen entſchieden dogmatiſchen Charakter an ſich tragen, erſt ſpäter, und nicht in der erſten Periode der indiſchen Literatur, nach und aus der Sammlung der Wedas entſtanden ſind. Denn die Dogmatik erzeugt ſich erſt aus dem urſprünglichen Texte der heiligen Schrift. Aus demſelben Grunde hat auch Colebrooke den Brahmana's mit ihren Upaniſchad's eine ſpätere Entſtehung, als den Gebeten und Hymnen der Weda's zugeſchrieben [2]). Doch muß ich noch bemerken, daß die ſpätern Einſchiebſel in die Sammlung der Weda's ſich nicht auf die lehrenden Theile beſchränkt haben, ſondern auch Gebete gefunden werden, welche offenbar nach der Sammlung der Weda's verfaßt worden ſind [3]).

---

1) Beiläufig bemerke ich, daß die Sammlung von Upaniſchad's, welche aus einer perſiſchen Ueberſetzung Anquetil du Perron unter dem Titel Oupnek'hat bekannt gemacht hat, erwieſener Maaßen viele Verdrehungen und Umdeutungen der Lehre enthält, und daher ganz unbrauchbar für die hiſtoriſche Forſchung iſt. Vergl. Rhode über relig. Bildung, Mythol. und Philoſ. der Hindu's. 1. Bd. S. 99 f.

2) L. l. p. 387.

3) S. oben. So auch das Gebet, in welchem die drei Theile der Weda's als aus dem Opfer des eingekörperten Geiſtes hervorgehend gedacht werden. As. res. VII. p. 251.

Ehe wir nun zu der zweiten Periode der indiſchen Literatur übergehn, verdient noch die Sammlung indiſcher Geſetze, welche unter dem Titel: die Verordnungen des Menu oder des Manu bekannt iſt, unſere Beachtung. Man hat von dieſem Werke angenommen, daß es ſeinem Alter nach zwiſchen den Weda's und den Itihaſa's in der Mitte ſtehe. Auf die ſprachlichen Gründe, welche dafür von Jones aufgeführt worden ſind [1]), kann ich nicht eingehn, doch verſichert ein Kenner der Sanskrit-Sprache, daß Jones Behauptungen hierüber von Uebertreibung nicht frei ſeien. Es bleibt mir nichts übrig, als aus dem Inhalte jener Sammlung ihr relatives Alter abzuſchätzen. Nun iſt zu bemerken, daß dieſes Werk, gleich vielen andern der indiſchen Literatur, nur eine Zuſammenſetzung aus vielen verſchiedenartigen Beſtandtheilen, eine Geſetzſammlung,

---

1) Vorrede zu Menu's Verordn., S. XII f. Jones ſetzt nach einer abenteuerlichen Combination, das Alter dieſer Sammlung um 880 v. Chr. Sein Aberglaube für das Alterthum der indiſchen Sache läßt ſich nicht verkennen. Fr. Schlegel, über die Sprache und Weisheit der Indier, S. 95, ſcheint Manu's Geſetzen ein noch höheres Alter zuzuſchreiben, indem er ſie ein Denkmal nennt, „dem keine geſunde Kritik ein geringeres Alter anweiſen wird, als dem älteſten, was die weſtliche europäiſche Welt irgend aufzuweiſen hat.“ Alſo älter als Homer's Geſänge. Der Ausſpruch Schlegel's hat das Anſehn eines gewiſſen Trotzes auf ſein eignes Anſehn, welchen wir nicht gern erwidern möchten, wiewohl Trotz zu Trotz auffordert. Damit unſere Kritik nicht für gar zu ungeſund gehalten werde, berufen wir uns auf das Anſehn anderer Männer, welche anders, als Schlegel, geurtheilt haben. S. Schloſſer's univerſalhiſtoriſche Ueberſicht d. Geſch. d. alten Welt, 1. Thl., 1 Abth., S. 149. Rhode über religiöſe Bildung u. ſ. w., 1. Thl., S. 124, 125.

aber nicht ein nach einem Plane oder gar von einem Manne gegebenes Geſetzbuch iſt. Dafür laſſen es ſchon die Einleitung und der Beſchluß, noch mehr aber die verſchiedenartigen Geſetze über ein und daſſelbe Verbrechen, endlich die ganz lockere Zuſammenreihung des Geſammelten erkennen [1]). Es kann alſo wohl ſein, daß dieſes ſonderbare Werk, welches von den ſeltſamſten Verordnungen und Gründen für die Verordnungen voll iſt, aus Beſtandtheilen ſehr verſchiedner Zeitalter beſteht. In manchen der Verordnungen möchte man alterthümliche Einfalt finden, andere dagegen zeugen von einem Zeitalter der Kultur, welche nicht der erſten Entwicklung eines Volks gemäß iſt, noch andere von einem tiefen Verderben und einer allgemeinen Verwilderung des Volks, unter welchem ſie nöthig waren. Es mag ſein, daß Gift und Dolch, Verſchnittene, das äußerſte Mistrauen der Häuptlinge unter einander, gegen ihre Staatsbedienten und gegen das Volk ſelbſt, uralt im Orient ſind, aber daß eine ſo raffinirte Spionerie und eine ſo ſchonungsloſe, mit völligem Bewußtſein der Selbſtſucht geübte Politik, wie ſie Manu's Geſetzſammlung den Fürſten zur Pflicht macht, daß die Erlaubniß, falſches Zeugniß abzulegen, daß auch der Atheismus in Maſſe, welchen ſie kennt, einem Volke in ſeiner anfangenden Bildung angehören ſollten, können wir uns nicht denken [2]). Auch finden wir in dieſem Werke Spuren davon, daß die

---

1) Der Kürze wegen berufe ich mich auf Rhodes angef. Schrift, 2. Thl., S. 581, 583.

2) S. Rhode, Bd. 2, 3. Abſchn. Vergl. außerdem Manu's Verordnungen, II. 11; VIII. 22, 103.

alten Einrichtungen des indiſchen Lebens, wie es auf der Kaſten-Eintheilung beruht, zur Zeit ſeiner Sammlung nicht mehr in völliger Achtung ſtanden [1]), daß ſich ſchon verſchiedne Meinungen über Gegenſtände der Religion gebildet hatten [2]), und alles dies muß uns zum Beweiſe dienen, daß es nicht ein Werk der jugendlichen Literatur der Hindu's ſei. Zum Ueberfluß zeigt ſich denn auch, daß den Verfaſſern der Geſetze nicht nur die Brahmana's und Upaniſchad's der Weda's, ſondern auch die Purana's, die Wedanga's und Saſtra's, d. h. die gelehrten Schriften über Grammatik, Metrik, Mathematik und dergleichen, bekannt ſind, daß ſie es einſchärfen, die Weda's nach den Accenten zu leſen, daß ſie auch die Nirukta, d. h. die Gloſſare über die Weda's, erwähnen [3]). Was würde man wohl meinen, wenn man griechiſchen Schriften, in welchen ſolche gelehrte Kenntniſſe erwähnt würden, ein hohes Alterthum beilegen wollte? Oder gelten bei der Betrachtung orientaliſcher Dinge nicht dieſelben Geſetze der Kritik, welche ſich bei der Unterſuchung der Werke des Hermes Trismegiſtos,

---

1) Manu's Verordn., IV. 84; VIII. 21.

2) Ib. IV. 32.

3) Dies möchte man der Meinung über die alterthümliche Sprache des Manu-Geſetzbuchs entgegenſtellen, indem doch ein Gloſſar erſt dann entſtehn konnte, als die Sprache der Weda's ſchon ſehr veraltet war. Vergl. Manu's Vorrede, II. 105; III. 185; IV. 98, 99, 100; XI. 263; XII. 109, 111. Ich bemerke noch, daß unter den fremden Völkern, welche Manu's Geſetz, X. 44, anführt, die Chineſen und Perſer wohl nicht verkannt werden können, aber auch die Jawana's vorkommen, welche doch, nach allgemeiner orientaliſcher Sprachweiſe, die Griechen bezeichnen ſollen.

des Orpheus und der Sibyllen bewährt haben? Man würde Recht haben, andere Geſetze für jene als für dieſe Dinge zu verlangen, wenn die Geſetze nicht auf der Betrachtung des allgemein menſchlichen Weſens beruhten.

Weswegen wir dem vorgeblichen hohen Alter aller Geſetze, welche in Manu's Verordnungen ſtehn, eine weitläuftige Prüfung gewidmet haben, liegt darin, daß man aus ihrem hohen Alterthum das hohe Alterthum der indiſchen Philoſophie hat beweiſen wollen [1]). Denn nicht nur enthält das Geſetzbuch ſelbſt manche philoſophiſche Sätze, ſondern es erwähnt auch zwei Arten der indiſchen Philoſophie, die Niaja und die Mimanſa [2]), und anſtatt daß man hätte ſchließen ſollen, weil philoſophiſche Syſteme in ihm erwähnt werden, könne das Werk nicht ſo gar alt ſein, hat man geſchloſſen, weil das Werk alt ſei, müßte auch die darin erwähnte Philoſophie alt ſein. Unſer Schluß beruht auf der Vorausſetzung oder Einſicht, daß die Philoſophie nicht das Werk einer ſo eben beginnenden und noch in der erſten Ausbildung begriffenen Nation, ſondern das Werk des männlichen, oder wenigſtens des reifenden Alters, ſowohl der einzelnen Menſchen, als ganzer Völker ſei [3]).

---

1) Fr. Schlegel a. a. O., S. 96.

2) XII. 109, 111.

3) Der Widerſpruch, in welchen ſich Fr. Schlegel verwickelt, iſt ſehr auffallend, indem er a. a. O. die Mimanſa die älteſte indiſche Philoſophie nennt, und von ihr ſagt, ſie ſei von Jaimini, dem Verfaſſer des Sama-Weda, geſtiftet. Hierin iſt ein dreifacher Irrthum: 1) daß Jaimini der Verfaſſer des Sama-Weda genannt wird, da er doch nach der Ueberlieferung

Wir kommen auf die zweite Periode der indiſchen Literatur. Ueber das, was von der uns bekannten indiſchen Literatur zu dieſer Periode gehöre, kann viel geſtritten werden. Gewöhnlich pflegt man wohl, außer der Abfaſſung der beiden Itihaſa's, d. h. des Ramajana und des Maha-Bharata, auch die Abfaſſung der achtzehn Purana's [1]), welche dem Wjaſa zugeſchrieben werden, ihr zuzuweiſen. Allein das hohe Alterthum der Purana's, wenn ſie auch in

nur der iſt, welcher von dem Sammler der Weda's den Sama-Weda lernte. As. res. VIII. p. 382; 2) daß die Entſtehung der indiſchen Philoſophie mit der Entſtehung ihrer religiöſen Lehre, und ihrer Literatur überhaupt, in eine Zeit fällt, und demſelben Mann die Begründung beider zugeſchrieben wird; 3) daß die Mimanſa die älteſte indiſche Philoſophie heißt, ohne Grund. Wenn ich auch in dem Dunkel der indiſchen Philoſophie nicht weit zu ſehen glaube, ſo iſt mir doch ſo viel klar, daß die orthodoxe Philoſophie der Hindu's, welche die Mimanſa iſt, ſpäter ſein müſſe als ihre heterodoxen Philoſopheme. Die Mimanſa des Jaimini hat den Zweck, der Auslegung der Weda's zu Hülfe zu kommen; wie konnte ſie wohl mit der Entſtehung der Weda's gleichzeitig ſein? Noch ein vierter Punkt könnte an dem Ausſpruche Schl. gerügt werden, daß nemlich ſchlechthin vorausgeſetzt wird, die Mimanſa, welche Manu's Verordnungen erwähnen, ſei die Mimanſa des Jaimini, da die Inder zwei Arten der Mimanſa kennen, von welchen einige die des Jaimini die erſte, andere ſie die zweite nennen. Colebrooke transact. of the as. soc. I. p. 19; Jones As. res. I. p. 344; Frank's Wjaſa, 1. Bd., 1. Heft. Ich muß bemerken, um H. Schl. nicht Unrecht zu thun, daß die Notizen, aus welchen ich ſeine Irrthümer widerlegt habe, zum Theil ſpäter zu unſerer Kenntniß gelangt ſind, als er ſchrieb.

1) So viel werden gewöhnlich gezählt. Jones as. res. p. 341. Doch iſt die Zahl wohl nicht genau; überhaupt ſind uns die Purana's nur wenig bekannt.

in Stücken der Weda's und in den Verordnungen des Manu erwähnt werden, iſt ſehr in Zweifel zu ziehn. Colebrooke nennt ſie mehrmals die Theogonien der Hindu's; wenn man aber den Inhalt derſelben betrachtet, und daß ſie, außer der Theogonie, nicht nur Kosmogonie, Geſchlechtsregiſter, Zeitrechnung und Heiligengeſchichte [1]), ſondern auch allerlei Wiſſenſchaften, ſelbſt Geſetzeskunde und Arzneiwiſſenſchaft [2]) enthalten, ſo möchte man geneigt ſein, ſie mit unſern Encyklopädien zu vergleichen. Schon dieſe Zuſammenſtellung möchte ein Zeitalter vermuthen laſſen, welches aus der Fülle der vorhergehenden langen Entwicklungsreihe die Ergebniſſe abſchöpfen konnte. Auch die Art der Dichtung in den Purana's zeugt, wie abenteuerlich auch ſonſt die Mythen der Hindu's zu ſein pflegen, von dem höchſten Grade phantaſtiſcher Uebertreibung, wie ſie dann zu entſtehen pflegt, wenn Geſchmackloſigkeit die verehrte Kunſt der Alten zu überbieten ſucht. Demnach würden wir geneigt ſein, wenigſtens eine große Zahl der Purana's ihrer ganzen Zuſammenſtellung nach für bedeutend jünger als die Itihaſa's zu halten, ja es liegt uns die Vermuthung nicht fern, daß viele von ihnen, wenn nicht alle, wenigſtens theilweiſe in die vierte Periode der indiſchen Literatur gehören. Wir wiſſen wenigſtens, daß in dieſem Zeitraum die dichteriſche Erzählung bei den Hindu's beliebt und geübt zu ſein nicht aufgehört hat, wie unter andern die vielen mythiſchen Erzählungen von den Thaten des Raja Boja, welcher im 11. Jahrhundert unſerer Zeitrech-

---

1) Colebrooke as. res. VII. p. 202.

2) Rhode, I. S. 111.

nung lebte [1]), beweiſen. Von fünf Purana's iſt es uns bekannt, daß ſie in ſogenannten prophetiſchen Abſchnitten die Regierung des Raja Boja oder die Eroberung Indiens durch die Muhamedaner erwähnen [2]), und endlich wird es auch von den indiſchen Gelehrten ſelbſt zugegeben, daß einer der angeſehenſten Purana's, der Bhagavad-Purana, vor etwa 600 Jahren von einem Grammatiker Wopadewa verfaßt worden ſei [3]). So viel geht nun wohl wenigſtens aus dieſen Thatſachen hervor, daß es erſt einer genauen Unterſuchung der Purana's bedürfe, ehe man aus ihnen einen Schluß für das hohe Alterthum indiſcher Philoſophie ziehn kann.

Das Alter der Itihaſa's dagegen kann nicht bezweifelt werden. Es fällt unſtreitig zwiſchen die Abfaſſung der

---

1) Transact. of the R. A. S. I. p. 223, ſcheint der Major J. Tod die beſten hiſtoriſchen Angaben über die Regierungszeit des Raja Boja zu haben; abweichende Angaben haben das 10. und das 12. Jahrh. As. res. VIII. p. 243.

2) As. res. IX. p. 133. Von Wilford, deſſen Glaubhaftigkeit in hiſtoriſchen Angaben zu bezweifeln wir keinen Grund haben. As. res. VIII. p. 201, 244; Rhode, I. S. 114. Die fünf angegebnen Purana's ſind der Bhagavad-, Waju-, Wiſchnu-, Brahmanda- und Agni-Purana.

3) Colebrooke As. res. VII. p. 280; VIII. p. 487; wo auch Colebr. ſich für die indiſche Ueberlieferung entſcheidet. Er nennt übrigens das Werk immer nur Sri-Bhagavata, und ich bin eine Zeit lang in Zweifel geweſen, ob er damit den Purana oder den berühmten Bhagavad-Gita bezeichnen wolle. Das letztere nimmt mit Unrecht Rhode, I. S. 146, an; ich bin aber überzeugt worden, daß der Purana darunter zu verſtehen ſei, welcher ſonſt auch ſchlechthin Bhagavad von den Engländern genannt wird. As. res. I. p. 230; Transact. of the R. A. S. I. p. 538.

Weda's und das Zeitalter der zierlichen Ausbildung der indiſchen Dichtkunſt, womit wir ihm freilich eine nur ſehr unbeſtimmte Stelle anweiſen. Mit dieſen Werken ſind wir nun auch beſſer bekannt, als mit den Purana's und den Weda's, aber um ſo mehr ſehen wir auch an ihnen die Schwierigkeiten ein, welche die Kritik noch zu überwinden hat, ehe ſie zu einiger Sicherheit über die indiſche Literatur führen kann; ſo ſehr iſt in ihnen Altes mit Neuem gemiſcht. Was zuerſt den Ramajana betrifft, ſo wird uns von ihm erzählt, er ſei von Walmiki, einem alten Weiſen, der ſchon in den Weda's erwähnt wird, verfaßt worden, zu den Zeiten des Kalidaſa aber nicht mehr in ſeinem ganzen Zuſammenhange vorhanden geweſen, und keiner habe ihn wieder herzuſtellen gewagt, außer Kalidaſa. Dieſe Ueberlieferung ſcheint wenigſtens ſo viel zu beweiſen, daß erſt in ſpätern Zeiten die Maſſe von Erzählungen, welche den Ramajana bilden, geordnet und in eine Art von Zuſammenhang gebracht worden ſei; denn der Zuſammenhang iſt noch immer locker genug. Ich darf mich hier auf die Unterſuchungen Rhode's über dieſes Gedicht berufen [1]), welche theils aus innern Gründen, theils aus einem alten Inhaltsverzeichniſſe darthun, daß viele Epiſoden und andere kürzere Stellen der Sammlung des Gedichts eingeſchoben worden ſind. Dies geht unter andern auch daraus hervor, daß der ganze Ramajana in der jetzigen Sammlung als

1) I. S. 126 f. Sie fußen auf der engliſchen Ueberſetzung von W. Carey und J. Marſhman, von welcher aber nur der 1. und der 3. Thl. nach Europa gekommen ſind. Vergl. auch Wilken in den Heidelb. Jahrb., 1814, S. 381.

ſchon vorhanden vorausgeſetzt wird. Die Epiſoden ſind ſo bedeutend, daß ſie im erſten Buche drei Viertel des Ganzen ausmachen.

Doch erfordert, bei unſerer Abſicht auf die Geſchichte der Philoſophie, der Ramajana nicht eben ſehr unſere Beachtung, da nur Weniges in ihm auf philoſophiſche Lehren deutet. Weit wichtiger iſt uns der Maha-Bharata, das zweite große Heldengedicht der Inder, beſonders wegen der Epiſode in ihm, welche unter dem Namen der Bhagavad-Gita berühmt iſt, und einen entſchieden philoſophiſchen Charakter an ſich trägt. Die Zuſammenſetzung des Maha-Bharata iſt uns weniger bekannt, als die des Ramajana, auch finden Kenner das ganze Werk nicht zur Bekanntmachung geeignet, indem zu viel des Minderbedeutenden in daſſelbe verflochten ſei [1]). Es wird ebenfalls dem mythiſchen Wjaſa zugeſchrieben, und iſt eine Zuſammenſetzung aus den mannigfaltigſten Epiſoden von verſchiednem Werthe, ſo daß es, nach dem Urtheile Bopp's, für ſich allein eine Literatur ausmachen oder eine mythologiſche, philoſophiſche, poetiſche und hiſtoriſche Encyklopädie vertreten könnte [2]). Hiernach kann nun wohl kein Zweifel ſein, daß es nicht ſowohl ein Werk, als eine Sammlung von Werken iſt, in welche Erzeugniſſe ſehr verſchiedner Zeitalter und mehrerer Verfaſſer, verſchieden an Geiſt und an Talent, zuſammengefloſſen ſein mögen. Als eine Epiſode dieſes Werks muß nun auch der erwähnte Bhagavad-Gita angeſehn werden, welcher ein langes Geſpräch Kriſchna's und Ardſchuna's im Momente

---

1) Bopp's Ardſchuna's Reiſe, Vorrede S. V.

2) Bopp's eigne Worte, S. VI.

des Schlachtanfangs erzählt, belehrenden Inhalts über die Pflicht des letztern, die Feinde zu vernichten. Die Frage nach dem Alter dieſes Geſprächs iſt eine Frage, ganz unabhängig von der Frage nach dem Alter des Heldengedichts, in welchem es enthalten iſt.

Dieſe Heldengedichte, beſonders der Ramajana, ſind oft mit den Gedichten des Homer verglichen worden, ihrer kunſtloſen Schönheit, ihrer Einfachheit der Denkart, ihres hohen Alters wegen. Wollten wir annehmen, daß die Hindu's zur Zeit der erſten Abfaſſung dieſer Gedichte ungefär auf derſelben Stufe ihrer Entwicklung geſtanden hätten, als die Griechen zur Zeit der Homeriſchen Dichtungen, ſo würden wir viele ihrer Epiſoden als ſpätere Einſchiebſel zu betrachten haben. Denn es wird in denſelben nicht nur eine viel zuſammengeſetztere Staatsform vorausgeſetzt, als in den Homeriſchen Dichtungen, ſondern auch auf künſtliche und wohllautende Verſe wird ein ſehr großer Werth gelegt, ja die Ausbildung der indiſchen Wiſſenſchaft in den Anga's und Upanga's iſt den Verfaſſern bekannt, d. h. ſie haben Kenntniß von der Grammatik, wiſſenſchaftlichen Metrik, Muſik, Mathematik u. ſ. w. [1]); ich will nicht erwähnen, daß ſie nicht nur ein Syſtem der Philoſophie aufſtellen, ſondern auch ſchon früher ausgebildete Syſteme der Philoſophie kennen. Es entgeht mir nicht, wie mislich, ja wie unſtatthaft die Vergleichung der indiſchen Heldengedichte mit dem Homer iſt; aber ich glaube doch, daß alle die

---

1) S. z. B. Nalas und Damajarti Gſ. 12; Ramajana zu Anfang; in der Bhagavad-Gita wird ein grammatiſches Kunſtwort erwähnt. S. 87 der engl. Ueberſ. v. Th. Wilkins.

oben angeführten Umſtände Zeichen einer ſpätern Zeit ſind, als in welche man gewöhnlich die urſprüngliche Abfaſſung jener Gedichte zu ſetzen pflegt.

Die Sprache in den Heldengedichten der Hindu's iſt nach den Urtheilen der Kenner ſchon vollkommen ausgebildet; die ſpätere Zeit hat nur eine noch größere Zierlichkeit der Wortfügung und der Versmaaße ihr zugefügt, und ſo können wir die Periode, in welcher Kalidaſa ſeine bewunderten Gedichte ſchrieb, als diejenige betrachten, in welcher man von der natürlichen Kunſt zu einer Kunſt, welche ſich der Kunſt bewußt iſt, gekommen war. Als einen Uebergang aus jener epiſchen Dichtkunſt zu dieſer, welche das dramatiſche Gedicht ſo gut wie das epiſche pflegte, kann man die Ausbildung der lyriſchen Dichtart anſehn, deren Haupt Jajadewa, der Verfaſſer der Gita-Gowinda, vor dem Kalidaſa gelebt haben ſoll. Mit dem Zeitalter des Perikles das Zeitalter des Wikramaditja, des indiſchen Beſchützers der Künſte und Wiſſenſchaften, zu vergleichen, verhindert uns unter andern die Vermiſchung der Dichtarten, welche zu dieſer Zeit ſtatt gefunden haben ſoll, indem Kalidaſa der Verfaſſer nicht nur der Sakontala, des berühmteſten Schauſpiels der Hindu's, ſondern auch eines Heldengedichts über die Thaten des Rama und eines Lehrgedichts über die Metrik genannt wird [1]). Dies beweiſt uns, daß zu dieſer Zeit die Dichtkunſt ihre Formen mit vieler Willkür wählen konnte, und daher mehr von der reflectirenden Betrachtung, als von einer beſtimmten Richtung des Volks abhängig war.

1) Colebrooke as. res. X. p. 425.

Für dieſes Zeitalter der indiſchen Literatur haben wir nun einen unſchätzbaren Vortheil vor den frühern Perioden voraus, daß wir nemlich mit einiger Wahrſcheinlichkeit die Zeit beſtimmen können, in welche es fällt, ein Vortheil, durch welchen es uns erſt möglich wird, einen welthiſtoriſchen Zuſammenhang zwiſchen den Hindu's und den übrigen Völkern auf geſchichtliche Weiſe beſtimmen zu können. Dieſe Zeitbeſtimmung hängt daran, daß Kalidaſa in ſeinem Prolog zur Sakontala anführt, dies neue Stück ſolle vor dem Hofe des Wikramaditja vorgeſtellt werden, und daß vom Tode des Wikramaditja eine Aera, welche noch jetzt bei den Hindu's in Gebrauch iſt [1]), die Zahl der Jahre rechnet. Nur iſt freilich hierin zweierlei, was einer genauern Beſtimmung bedürftig ſein möchte. Zuerſt kann nicht mit völliger Gewißheit geſagt werden, ob der Raja Wikramaditja, an deſſen Hofe Kalidaſa dichtete, derſelbe ſei, nach deſſen Todesjahr die Zeitrechnung der Hindu's beſtimmt iſt; denn es hat mehrere Raja Wikramaditja gegeben [2]). Wenn wir aber bedenken, daß die allgemeine Ueberlieferung die Einerleiheit beider annimmt, und daß wohl auch eine für Indien allgemein merkwürdige Regie-

---

1) Doch wahrſcheinlich nur in kirchlicher Beziehung, denn im bürgerlichen Leben rechnet man nach Jahren der Hedſchira.

2) S. Wilford's Abhandl.: Vicramaditya and Salivahana in as. res. IX. Bentley, ib. VIII. p. 243, 244, ſucht zu zeigen, daß der Wikramaditja, zu deſſen Zeit Kalidaſa lebte, der Sohn des Raja Boja war, alſo etwa im 11. oder 12. Jahrh. n. Chr. lebte. Seine Gründe würden auch genügen, wenn ſie nicht aus indiſchen Schriften wären, d. h. aus Schriften, welche Altes und Neues ohne Unterſchied unter einander miſchen.

rung zur Bezeichnung einer Epoche für die indiſche Zeitrechnung allein paſſend war, ſo werden wir ſehr geneigt, hierin der allgemeinen Ueberlieferung und der Meinung faſt aller, welche über indiſche Literatur geſchrieben haben, beizuſtimmen [1]). Zweitens iſt freilich auch nicht gewiß, nach welcher Jahreslänge die Hindu's vom Beginn ihrer Aera an gerechnet haben; aber ihr Jahr kann doch wohl von dem wahren Sonnenjahre nicht ſehr abweichend geweſen ſein, ſo daß wenigſtens die hieraus entſtehende Ungenauigkeit nicht ſehr bedeutend ſein möchte, indem es bei einer ſo unſichern Geſchichte, wie die indiſche iſt, auf die genaueſte Beſtimmung des Jahrs nicht ankommt. Wir können es alſo mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß Kalidaſa und die neun Edelſteine der Literatur am Hofe des Wikramaditja, zu welchen Kalidaſa gezählt wird, in dem letzten Jahrhunderte v. Chr. G. lebten [2]). Aber wir können auch nur mit Erſtaunen bemerken, wie eine Zeit, welche

---

1) Dafür könnten auch wohl aus Inſchriften indirecte Beweiſe gezogen werden, wie aus denen, welche As. res. I. p. 123, 134, 284 mitgetheilt werden. Derſelbe Mann, welcher in der Inſchrift Amara-Deva heißt, wird ſonſt Amara-Sinha, einer der neun Juwelen des Wikramaditja, genannt; die Inſchrift iſt vom Jahre 1005 nach Wikr., alſo aus dem 10. Jahrh. n. Chr. Zu dieſer Zeit mußte der Tempel, welchen Amara-Sinha baute, wieder in das Gedächtniß zurück gerufen werden, Amara-Sinha war alſo offenbar viel älter als Raja Boja.

2) Die Aera des Wikramaditja wird vom Jahre 56 v. Chr. Geb. gezählt. Die neun Edelſteine heißen Dhanvantari, Kſchapanaka, **Amara-Sinha**, Sanku, Betalabhatta, Ghatakarpura, **Kalidaſa**, **Waraha-Mihira** und **Bararuchi**. As. res. VIII. p. 242. Die uns näher bekannten ſind durch den Druck ausgezeichnet.

ſo hell geweſen ſein muß durch ausgezeichnete Geiſter, faſt ganz verdunkelt worden iſt in den Sagen der Nachwelt [1]), nicht durch eine darauf folgende Zeit der Barbarei, ſondern allein durch die Schuld des Volks, welches ſeine Dankbarkeit und ſeine Liebe gegen die großen Geiſter, ſeine geiſtigen Väter und Lehrer, nicht durch wahre Geſchichte, ſondern nur durch vergötternde Fabeln über ſie auszudrücken verſtand.

Indem wir nun bei allen dieſen Unterſuchungen über die indiſche Literatur unſern Zweck feſthalten, über das, was von den Hindu's ſelbſt über ihre Philoſophie unzuſammenhängend und voller Widerſprüche uns überliefert worden iſt, wenigſtens zu einiger Wahrſcheinlichkeit zu kommen, können wir uns einer allgemeinen Bemerkung gegen diejenigen nicht enthalten, welche gern allem, was die indiſche Farbe trägt, das höchſte Alterthum gewinnen, und von indiſchem Urſprunge allen Völkern Lehre und Einrichtungen des Lebens ableiten möchten. Man behauptet, alle menſchliche Bildung ſei älter bei den Indern, als bei den Europäern [2]), und wer etwas ſo ganz nach oberflächlicher Vorſtellung Gewagtes ausſpricht, dem iſt dann auch wohl der Schluß zu verzeihen, weil dies oder jenes dort früher geweſen ſei, ſo

---

1) S. Wilford's oben angef. Aufſatz.

2) A. W. Schlegel, Vorrede zum Bhagavad-Gita, S. XXV, ſagt: Quod si omnia, quae ad cultum humanitatis spectant, longe antiquiora apud Indos et Aegyptios, quam apud Graecos fuisse constat: quidni illis Pythagoram suum vel Platonem concedemus multis saeculis ante, quam hi, quos nominavi, philosophi, et ipsi sacerdotum Aegyptiorum disciplina imbuti, in Graecia florerent?

ſei es hierher von dort gekommen. Solchen vagen Behauptungen ſchließt nun aber Thür und Thor ein mächtiger Riegel, das, was als der einzige wahrſcheinliche Haltpunkt in den Erzählungen der Hindu's erſcheint, nemlich die Anſicht, welche wir von dem Zeitalter des Wikramaditja nach allen glaubhaften Zeugniſſen faſſen müſſen. Die dramatiſche Kunſt, welche man nicht mit Unrecht für den höchſten Gipfel der Dichtkunſt zu halten pflegt, überhaupt die Blüthe der Literatur, wie ſie mit Bewußtſein ihrer Abſichten ſich frei und beſonnen bewegt, iſt drei bis vier Jahrhunderte jünger bei den Indern, als bei den Griechen [1]. Daraus mag denn mit Recht geſchloſſen werden, daß auch das meiſte deſſen, was Zeichen einer höhern Bildung in Wiſſenſchaften und Künſten iſt, bei den Indern ſpäter war, als bei den Griechen.

Doch dürfen wir nun hieraus nicht unüberlegt folgern, daß auch die übrigen, vor dem Zeitalter des Wikramaditja vorhergehenden Perioden der indiſchen Literatur ſpäter ſind, als die entſprechenden Perioden bei den Griechen. Immerhin mögen die Geſänge, aus denen der Ramajana hervorgegangen iſt, älter ſein, ſelbſt als die Geſänge des Homer; darüber enthalten wir uns des Urtheils; denn es läßt ſich auch nicht einmal annäherungsweiſe beſtimmen, wie lange eine Entwicklungsperiode bei einem Volke gedauert haben

---

1) Von der Blüthe der indiſchen Literatur ſprechen wir, wie wir von der Blüthe der griechiſchen Literatur zu den Zeiten des Perikles ſprechen. Daraus folgt nicht, daß es nicht größere Dichter vor dem Kalidaſa, als dieſer ſelbſt, gegeben haben könnte, ſo wenig, als wir Willens ſind die Homeriſchen Dichtungen den Tragödien des Sophokles nachzuſetzen.

möge. Dies hängt von äußern Umſtänden und von der innern Regſamkeit des Volks ab. Ja indem wir unſerer Ueberzeugung getreu bleiben, daß Indien einer der früheſten Herde menſchlicher Bildung geweſen ſei, ſind wir geneigt, die frühern Perioden der Heldengedichte und der Weda's als ſehr lange dauernd zu betrachten, und finden auch nicht unerhebliche Gründe für dieſe Meinung. Denn die Inder ſcheinen, wie die Chineſen, immer in einer gewiſſen Abſonderung von andern Völkern gelebt zu haben; ſo fordern es ihre uralten Einrichtungen, dem Charakter des Volks entnommen; ſo finden wir auch bei ihnen keine Kriegs- oder Handelsunternehmungen nach außen, ſo keine Coloniſirungen [1]), keine Reiſen in das Ausland, um ſich zu unterrichten, wie alles dies bei den Griechen vorkommt; Alles bleibt bei den Indern in der alten beſchränkten Ordnung. Dies aber eben iſt der Unterſchied zwiſchen dem, welcher daheim beim Herde ſitzt, und dem, welchen Luſt und Muth treiben, ſich in der Fremde etwas zu verſuchen, daß jener vom Alten nur ſehr langſam weicht, immer nur, wie viel er auch in ſich nachſinnen mag, in ſeinem beſchränkten Geſichtskreiſe kleinen Vortheil abſehend, dieſer dagegen, Neues erfahrend, auch Neuem nachſtrebt, und nicht nur in den althergebrachten Beſchäftigungen größere Fertigkeit gewinnt, ſondern auch ganz andere Wege verſucht [2]). So iſt es nicht nur bei dieſen, ſondern auch bei andern Orien-

1) Man hat zwar Vieles von Prieſter-Colonien der Inder geſprochen, aber aus bloßer Muthmaßung.

2) Dieſen Unterſchied haben ſchon die Alten zwiſchen den Lakedämoniern und Athenern gefunden.

talen geſchehn, daß ſie die Abhülfe der nothwendigſten Bedürfniſſe gefunden, darauf wunderbare Fertigkeit in ihr erlangt haben, aber nur wenigen unter ihnen es gelungen iſt, in geiſtiger Entwicklung fortſtrebend, an die Befriedigung körperlicher Bedürfniſſe geiſtige Erregung und geiſtige Luſt in gleichem Maaße zu knüpfen, wie der Europäer. Ein anderes Hinderniß einer ſchnellen Entwicklung bei den Hindu's war offenbar ihre Kaſteneinrichtung. Nur in der Kaſte der Brahmanen konnte Gelehrſamkeit zuerſt entſtehn, und meiſtens hat ſie ſich auch wohl in ihrer Fortbildung auf die Kaſte der Brahmanen beſchränkt [1]). Indem aber dieſe Kaſte für die religiöſe Ueberlieferung und für die Verwaltung der heiligen Ceremonien erzogen wurde, darin ihre Beſchäftigung, ihre Macht und ihre Würde fand, konnte nicht leicht eine freie Behandlung der Künſte und der Wiſſenſchaften bei ihr aufkommen. Die Kaſteneinrichtung muß ſich überall den erſten Entwicklungen im geiſtigen Leben günſtig zeigen; aber die wahre geiſtige Freiheit und Mündigkeit der Völker wird ſie immer zurückhalten. In der That möchte man bei Betrachtung dieſer Geſtaltung des indiſchen Volkslebens auf die Vermuthung gerathen, es habe eine äußere Erregung das Volk und die Gelehrten aus der Erſtarrung ihrer Formen aufrütteln müſſen, ehe ſie zu einer freien Bildung gelangen konnten.

Nach dieſen allgemeinen Bemerkungen wollen wir noch einiger Ueberlieferungen über das Zeitalter des Wikrama-

1) In den Ueberlieferungen der Hindu's finden wir einige Ausnahmen, welche ein hiſtoriſches Anſehn haben, z. B. den Bhartri-Hari, den Bruder des Wikramaditja.

ditja erwähnen. Sie enthalten manches Sonderbare. Unter den neun Edelſteinen finden wir, außer dem Dichter Kalidaſa, mehrere Gelehrte, den Amara-Sinha und den Vararuchi, zwei Lexikographen, und den Waraha-Mihira, einen Aſtronomen, und außerdem wird der Bruder des Wikramaditja, Bhartri-Hari, als Verfaſſer eines grammatiſchen Werks genannt. Es iſt auffallend, zu finden, daß zu den Zeiten der höchſten Zierlichkeit der Dichtkunſt, bei einem Volke, welches ſich rein aus ſich ſelbſt heraus gebildet haben ſoll, die wiſſenſchaftliche Entwicklung ſchon als ſo weit gediehen angenommen wird, daß Grammatik und Lexikon nicht nur vorhanden, ſondern in der größeſten Vollkommenheit, welche ſie unter dieſem Volke erreichten — denn ſo lautet die Ueberlieferung [1]) — vorhanden geweſen ſein ſollen. Die Ueberlieferung geht noch weiter: Bhartri-Hari wird der zweite Nachfolger in Verbeſſerung der Regeln des Panini, des berühmteſten Grammatikers der Hindu's, genannt, und auch Panini iſt nicht der älteſte Grammatiker, ſondern erwähnt ſelbſt Vorgänger in ſeiner Wiſſenſchaft, deren Regeln er verbeſſerte [2]). Demnach würden wir annehmen müſſen, daß die Grammatik bei den Hindu's, ohne aus Ueberlieferung von andern Völkern entſtanden zu ſein, früher ihren Urſprung genommen habe, als ihre Sprache ſich bis zur höchſten Zierlichkeit ausbildete, welches gegen die Anſicht ſein würde, daß die Grammatik erſt dann ſich ausbilde, wenn die ſchaffende Thätigkeit eines

---

1) Ueber das Lexikon des Amara-Sinha ſ. Colebrooke as. res. VII. p. 214; über Vararuchi ebendaſ. p. 218.

2) Colebrooke l. l. p. 202 f.

Volks nachgelaſſen und die Reflexion über das Geſchaffene ſich gebildet habe. Daſſelbe gilt von dem Lexikon. Es hat wohl etwas Unwahrſcheinliches, doch wir wollen es nicht durchaus unglaublich finden, daß die Sache mit den Grammatikern und Lexikographen ſich ſo verhalten habe, wie ſie oben nach den Ueberlieferungen erzählt worden iſt; denn in der Dunkelheit des indiſchen Alterthums ſchweben uns manche Möglichkeiten vor, wodurch es ſo hätte werden können. Es giebt aber in dieſen Erzählungen noch gar manches Fabelhafte, was uns Zweifel erregen möchte an der Treue der Ueberlieferung überhaupt, wie denn Panini und ſeine Nachfolger, Kalidaſa und andere der Dichter und Gelehrten am Hofe des Wikramaditja, zu den fabelhaften Weiſen der Purana's gehören [1]). Man kann ſich bei dieſen mythiſchen Ueberlieferungen nicht wohl des Gedankens erwehren, daß die ganze Erzählung von den neun Edelſteinen mehr oder weniger eine mythiſche Zuſammenſtellung ſei, ungefär wie die Erzählungen der Griechen von den ſieben Weiſen. Darauf führt auch, daß andere Ueberlieferungen dieſelben Männer an den Hof des Raja Boja verſetzen [2]), und daß es aus den Schriften, welche dem Aſtronomen Waraha-Mihira beigelegt werden, bewieſen iſt, daß der Verfaſſer nach Chriſti Geburt lebte [3]).

---

1) Colebrooke l. l.; Rhode II. S. 82.

2) Bentley As. res. VIII; Transact. of the R. A. S. I. p. 219.

3) Es wird nemlich die Aera des Saca, welche mit dem J. 78 n. Chr. beginnt, von ihm erwähnt. S. Bentley a. a. O., S. 242. Bentley meint, aſtronomiſchen Gründen folgend, Waraha-Mihira möchte zwiſchen 700 — 800 n. Chr. gelebt

So ſteht es mit den Ueberlieferungen der Hindu's über die Zeit ihrer erſten wiſſenſchaftlichen Entwicklung; ſie bieten wenig Sicherheit dar. Man muß mehr der innern Wahrſcheinlichkeit, als den äußern Zeugniſſen trauen. Dies iſt auch von den Ueberlieferungen über die Ausbildung ihrer Philoſophie zu ſagen. Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß in der vierten Periode der indiſchen Literaturgeſchichte eine große Anzahl philoſophiſcher Werke vorhanden war [1]); aber wann dieſe Schriften entſtanden ſein mögen, iſt ſchwer zu beſtimmen. Als ihre Verfaſſer werden großen Theils mythiſche Weſen des höchſten Alterthums genannt; aber das mythiſche Zeitalter hat bei den Hindu's nie aufgehört. Wenn ferner ein Beweis für das hohe Alterthum der indiſchen Philoſophie daraus abgenommen werden ſoll, daß aus der Sankhja-Philoſophie die buddiſtiſche Religion entſtanden ſei [2]), ſo beruht dies auf einer von hiſtoriſchen Gründen nicht unterſtützten Muthmaßung Colebrooke's. Auch kann aus der Reihe von Commentaren über die älteſten Werke einer jeden Sekte nicht viel geſchloſſen werden, da die indiſche Literatur wenigſtens bis in das ſiebzehnte Jahrhundert mit Commentaren ſich bereichert hat [3]). Die Schriften, aus welchen die Kenntniß der in-

---

haben. Ueberhaupt bezweifeln die Aſtronomen das hohe Alterthum der indiſchen Aſtronomie.

1) Colebrooke transact. of the R. As. Soc. I. p. 19 f. und p. 92 f. giebt zu Anfange ſeiner Abhandlungen über die Sankhja- und Joga-, über die Niaja- und Waiſeſchika-Philoſophie ein ziemlich reichhaltiges Verzeichniß philoſophiſcher Schriften.

2) Frankh's Wjaſa, 1. Bd., 1. Hft.

3) Colebrooke as. res. VII. p. 212 not.

diſchen Philoſophie geſchöpft werden kann, tragen, ſo weit ich ſie kenne [1]), nicht den Charakter eines hohen Alterthums an ſich; und noch weniger kann aus dem, was uns ſonſt über die indiſche Philoſophie in Auszügen gegeben wird, auf hohes Alterthum geſchloſſen werden, indem es zum großen Theil aus gewiß ſehr neuen Commentaren entnommen iſt, deren Text ſelbſt wenigſtens zum Theil den Geiſt einer erſtorbenen Formelweisheit verräth. So, wenn wir nicht aus unſerm Nicht-Wiſſen auf das Nicht-Sein ſchließen ſollen, ſehen wir uns außer Stande, nach hiſtoriſchen Ueberlieferungen über das Alter der indiſchen Philoſophie zu urtheilen.

Bei dieſem Zuſtande der geſchichtlichen Hülfsmittel bleibt uns nur übrig, wenn wir nicht ganz über einen jetzt viel

1) Von dem Bhagavad-Gita iſt ſchon oben die Rede geweſen. Prabodh Chandrodaya or the moon of intellect an allegorical drama and Atma Bodh or the knowledge of spirit, translated etc. by J. Taylor. Lond. 1812. Der Verfaſſer des erſten Werks heißt Kriſchna Miſchra. Schon die allegoriſche Form läßt ſpätere Zeiten vermuthen; Sindu Raja, welcher 2 Menſchenalter vor Raja Bojà lebte (Transact. of the R. A. S. I. p. 223), wird darin erwähnt S. 52; auch Tempel, in welchen kein Bildniß Gottes enthalten, S. 78; der Ueberſetzer meint zwar, es ſei einleuchtend, daß von Tempeln einer indiſchen Sekte die Rede ſei, obgleich er eine ſolche nicht kenne; ſollte nicht von chriſtlichen oder muhammedaniſchen Tempeln die Rede ſein? Auch wird Kumarila Swami in dem Werke erwähnt S. 81, welcher einer der ſpätern Commentatoren der Mimanſa iſt und etwa vor 1000 Jahren lebte. Transact. of the R. A. S. I. p. 441. Das zweite Werk iſt von Sankara Atſcharja, dem berühmten Wiederherſteller der Wedanta-Philoſophie, deſſen Zeitalter ſehr verſchieden beſtimmt wird, der aber gewiß lange Zeit, vielleicht 900 Jahre n. Chr. lebte.

viel beſprochnen Gegenſtand ſchweigen wollen, einige Muthmaßungen, gewagt genug, über die Geſchichte der indiſchen Philoſophie mitzutheilen. Dies möchte immer noch beſſer ſein, als mit dem Schein der Sicherheit Ueberlieferungen zu folgen, welche gar keinen Glauben verdienen [1]). Um uns jedoch den Kreis unſerer Muthmaßungen zu beſchränken, wollen wir annehmen, daß die Hindu's ihre Philoſophie, ohne äußern Einfluß dabei zu erfahren, rein aus ſich gefunden haben, ohne Rückſicht darauf zu nehmen, daß die Nachbarſchaft der griechiſchen Reiche und der politiſche Verkehr, in welchen ſie mit dieſen geriethen, ihnen wohl hätten Veranlaſſung werden können, griechiſche Vorſtellungen nach ihrer Weiſe zu benutzen [2]), ſo wie ſie auch offenbar chriſtliche und muhammedaniſche Ueberlieferungen in ihre Mythologie aufgenommen haben.

Die Entwicklung der indiſchen Philoſophie ſteht in der nächſten Beziehung zu der Religion der Hindu's, ſo wie denn alles, was bei dieſem Volke hervor getreten iſt,

---

1) Daß dies nicht zu viel geſagt iſt, werden nur wenige, welche die Ueberlieferungen kennen, leugnen. Zum Beweiſe diene, daß auch Colebrooke, nachdem er die Erzählungen über den Kapila, den angeblichen Stifter der Sankhja-Philoſophie, mitgetheilt hat, die Muthmaßung äußert, jener Kapila möchte wohl gar keine hiſtoriſche Perſon ſein. Transact. of the R. A. S. I. p. 22. Daſſelbe hat auch Wilh. v. Humboldt über den Wjaſa, den angeblichen Urheber der Mimanſa-Philoſophie, in Schlegel's indiſcher Bibl. geäußert, indem er ihn mit den Muſen der Griechen, welche auch allerlei erfunden und eingegeben haben ſollen, vergleicht.

2) Im Oupnek'hat finden ſich offenbare Spuren von Lehren, deren griechiſchen Urſprung wir nachweiſen können; doch läßt ſich, bei der Beſchaffenheit dieſer Ueberſetzung, daraus nichts ſchließen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

eine religiöſe Beziehung hat, und auch noch die jüngſte indiſche Philoſophie die Spuren ihres Urſprungs an ſich trägt, indem ſie ſich als Deutung oder Auslegung der Weda's ankündigt. Wir müſſen daher hier in die Unterſuchung der indiſchen Religionsgeſchichte eingehn, obwohl nur das Weſentlichſte derſelben zu bezeichnen, unſerer Abſicht entſpricht. Die Religion der Hindu's iſt nicht immer dieſelbe geblieben, ſondern ſie hat mehrere Entwicklungsperioden gehabt, ſo wie die Schriften, welche unter ihnen religiöſes Anſehn genießen, ſich nach und nach vermehrt haben. Wir können, in Uebereinſtimmung mit dieſer Erweiterung ihrer heiligen Schriften, drei Perioden der religiöſen Entwicklung bei den Hindu's annehmen, nemlich die Periode der Weda's, die Periode der großen Heldengedichte und die Periode der Purana's. In den älteſten Theilen der Weda's herrſcht die Naturreligion, d. h. die Naturkräfte, welche am meiſten dem Menſchen mächtig oder auffallend ſich erweiſen, wie die Geſtirne und die Elemente, werden als Götter verehrt; von Verkörperung des Göttlichen in menſchliche Geſtalt iſt dagegen nicht die Rede. Colebrooke bemerkt zwar, daß in einigen Stücken des vierten Weda's die Verehrung des Rama und des Kriſchna vorkommt, allein er bezeichnet eben dieſe Stücke als ſolche, welche ſpätern Urſprung verrathen, theils weil der ganze vierte Theil der Weda's nicht frei von Verdacht iſt, theils weil jene Verehrung mit dem Charakter der übrigen Weda's nicht übereinſtimmt [1]). Von der uralten Verehrung des Mon-

1) As. res. VIII. p. 493 f.; cf. p. 398. Als hauptſächliche Gegenſtände der Verehrung werden genannt: das Firmament, das

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

des und der Sonne bei den Hindu's ſcheint mir auch ein Beweis zu ſein, daß ihre Helden und Könige theils Mond-, theils Sonnen-Kinder ſind. Dabei ſcheinen die allgemeine Beſeelung und allgemeine Verwandlung der Natur, wie ſie der Emanationslehre gemäß ſind und die Lehre von der Seelenwanderung begünſtigen, zu den Grundanſichten der Hindu's zu gehören[1]); auch finden ſich dieſe Vorſtellungen in allen ihren ſpätern Lehren wieder. Dadurch gewinnt aber auch die Meinung der Ausleger große Wahrſcheinlichkeit, daß die vielen in den Weda's angeführten Götter ſich auf drei, auf die Luft, das Feuer und die Sonne zurückführen laſſen, daß aber auch dieſe drei wieder im Grunde nur einen Gott uns darſtellen, den der Index zum Riſch-Weda die große Seele nennt[2]). Für dieſe Meinung ſpricht auch, daß überhaupt in den Weda's die Geſtalten der einzelnen Götter gar nicht beſtimmt hervortreten, ſondern ihr Zerfließen in einander durch die verſchiednen Namen und Anrufungsformeln immer hindurchleuchtet, ſo daß darin wohl das Gefühl der göttlichen Einheit noch zu erkennen iſt. In einem Volke, deſſen Religion weſentlich von der Einheit ſeiner Prieſter-Kaſte ausgeht, konnte ſich das Gefühl der Einheit nicht ſo leicht verlieren. Aber freilich iſt

---

Feuer, die Sonne, der Mond, das Waſſer, die Luft, die Schutzgeiſter, die Atmoſphäre und die Erde.

1) Ich ſpreche nur deswegen zweifelhaft, weil man, ohne das Original geſehn zu haben und ohne die Sprache zu verſtehn, nicht über das Alter der Stücke der Weda's urtheilen kann. Sonſt würde aus Hymnen, wie die As. res. VIII. p. 402 angeführte, das Geſagte leicht zu beweiſen ſein.

2) As. res. p. 396.

dieſer Monotheismus mit der größeſten Mannigfaltigkeit polytheiſtiſcher Formen gepaart. Vielleicht giebt es nichts Belehrenderes in dem indiſchen Alterthum, als, um mich ſo auszudrücken, die Durchſichtigkeit ihrer Mythologie, welche uns erkennen läßt, wie mit dem allgemeinen Gefühle des Göttlichen ſich das beſondere Gefühl deſſelben in der geſonderten Erſcheinung verknüpft, und ſo in der Vorſtellung aus dem einen Gott eine Mehrheit der Götter wird.

In den Itihaſa's findet ſich nun eine ganz andere religiöſe Anſicht, welche jedoch aus den Weda's ſelbſt ſich herausgebildet hat. In ihnen werden Helden und büßende Prieſter als Götter verehrt. Dies iſt der natürliche Gang aller polytheiſtiſchen Religionen, daß vergötterte Menſchen und vermenſchlichte Götter an die Stelle vergötterter Naturkräfte treten. Man mußte ſchon eine bedeutende geſchichtliche Entwicklung und ein allgemeines Intereſſe haben, als man Helden und Prieſter, überhaupt Wohlthäter des Menſchengeſchlechts oder ausgezeichnete Beiſpiele zu Gegenſtänden allgemeiner Verehrung zu machen anfing. In den Heldengedichten wird Indra ſelbſt, der König der untern Gottheiten oder auch der Götter überhaupt, denn man wird hierin Beſtimmtheit nicht erwarten, welcher früher das Firmament bedeutete, zu einem Menſchen, welcher durch Opfer göttliche Würde erlangt hat [1]); Rama und Kriſchna ſind als Menſchen erſchienen und dann zur göttlichen Würde

1) Schon in einem Upaniſchad der Weda's wird von der Krönung des Indra zum König der Götter geſprochen. As. res. VIII. p. 409. Doch iſt nicht davon die Rede, daß er früher Menſch geweſen. Uebrigens iſt dieſer Upaniſchad aus mehrern Gründen für jüngern Urſprungs zu halten.

gelangt, ſo iſt es auch Buddha, wenn er als Awatar des Wiſchnu verehrt wird. Hiermit entſteht nun ein wahrer Polytheismus, eine Verehrung von Göttern, nicht eine Verehrung des Göttlichen in verſchiednen Geſtalten. Denn die Perſonificirung des Göttlichen verlangt nothwendig genau abgegrenzte Einheiten der Götter. Es iſt als etwas Charakteriſtiſches der indiſchen Mythologie zu erwähnen, daß nicht eigentlich Heldenthaten die göttliche Würde verleihen, ſondern die höchſten Opfer, d. h. Roßopfer, oder Büßungen und Ertödtung aller irdiſchen Luſt und Unluſt. Wenn ein König Roßopfer bringt oder ſich in die Wüſte begiebt, übermenſchliche Büßungen zu begehn und tiefer Betrachtung ſich zu ergeben, dann zittern Indra und die Götter im Himmel, er möge ſie vom Thron ſtoßen, denn ſie ſind ſelbſt nur auf ähnliche Weiſe zu ihrer Würde gelangt. Auf dieſe Weiſe nun, theils Menſchen, theils vermenſchlichte Naturerſcheinungen bald in höherer, bald in geringerer göttlicher Würde erblickend, hat die Phantaſie der Hindu's den indiſchen Himmel mit einer Unzahl von Göttern bevölkert.

Bei dieſem Verfahren finden wir nun noch eine Aehnlichkeit mit dem, welches der Religion der Weda's zum Grunde liegt. In dem ausgezeichneten Menſchen iſt auch eine ausgezeichnete Erſcheinung und Offenbarung Gottes, göttlicher Ehre werther, als viele andere Erſcheinungen, ja fähig göttliche Seeligkeit zu erlangen, wenn ſie die Schranken unvollkommener Ausbildung zu überwinden weiß. Ob dieſer Sieg aber durch Büßungen und Opfer gewonnen werde, darüber dürfen wir hier wegſehn, genug man erkennt wohl, wie mit dem Rückſchritt in dieſer zweiten Ent-

wicklung der indiſchen Religion auch ein Fortſchritt verbunden iſt.

Wenn man nun bemerkt, daß die Lehre der Buddhiſten nichts anderes enthält, als den zum Bewußtſein gekommenen und folgerecht ausgebildeten Grundſatz der indiſchen Heldengedichte: der Menſch, durch heiligen Wandel ſich befreiend von den Schranken der Natur, entreißt ſeine Mitmenſchen dem Verderben ihrer Zeit, und wird Wohlthäter, Erlöſer ſeines Geſchlechts, aber auch höchſter Gott — ein Buddha [1]); ſo kommt man in Verſuchung anzunehmen, der Buddhismus ſei aus der Lehre jener Heldengedichte oder einer ihr entſtammenden Philoſophie entſprungen. So hat man denn auch angenommen, der Buddhismus habe ſeine Quelle in der Sankhja-Philoſophie [2]). Aber man würde wohl vergebens nach einer Analogie ſuchen, welche jene Annahme wahrſcheinlich machen ſollte, indem mir wenigſtens keine ſich jugendlich kräftig entwik-

---

1) Dies iſt das Weſentliche der buddhiſtiſchen Religion. Der Streit, in welchen ſie mit andern Religionen über die Entſtehung der Welt iſt, ſcheint ihr nicht weſentlich zu ſein, wenn er nicht mit jenem angegebnen Grundſatze in Verbindung ſtehn ſollte. Weſentlich iſt übrigens das Hervorgehn aller Dinge aus einem unentwickelten Urgrunde, Natur genannt (As. res. VII. p. 34 f.; 399), wie auch die Seelenwanderung, von welcher nur der zum Buddha Gewordene befreit iſt. Daher das Verbot, lebendige Dinge zu opfern. In dieſen Lehren ſtimmen die Buddhiſten mit den Dſchaina's überein; ein bedeutender Unterſchied unter ihnen iſt, daß jene keine Kaſten kennen. Ueber Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beider Sekten ſ. Colebrooke as. res IX. p. 279, 288.

2) Dieſer Anſicht iſt Colebrooke. As. res. VIII. p. 495.

kelnde Religion bekannt iſt, welche ihren Urſprung in einem philoſophiſchen Syſteme gehabt hätte, wärend uns viele Beiſpiele zeigen, wie religiöſe Glaubensſätze Anfänge philoſophiſcher Forſchung geweſen ſind. So iſt es naturgemäß, indem der Glaube der ſelbſtbewußten Einſicht vorhergeht. Ueberdies finden wir die Lehre der buddhiſtiſchen Religion ſehr einfach, und zum Theil rohe Vorſtellungen begünſtigend, ſo daß man eine philoſophiſche Grundlage ihnen nicht zutrauen möchte. Ohne uns nun in die ſchwierige, vielleicht unauflösliche Frage über die Entſtehung der buddhiſtiſchen Religion weiter einlaſſen zu wollen, können wir doch nicht umhin, die Meinung zu äußern, daß mit der Kenntniß, welche den Brahmanen von der buddhiſtiſchen Religion geworden iſt, auch die Entſtehung der indiſchen Philoſophie in genauer Verbindung ſtehe. Für dieſe Meinung werden wir weiter unten unſere Gründe angeben; zuvor aber möchte es nöthig ſein, die dritte Periode in der Geſchichte der brahmaniſchen Religion zu betrachten.

Der Buddhismus macht, wenn nicht den Uebergang zu dieſer Periode, doch einen weſentlichen Beſtandtheil derſelben aus[1]); denn indem er zum Bewußtſein des Grundſatzes, auf welchem die Menſchenvergötterung beruhte, führen mußte, war er geeignet, eine neue Anſicht des Religiöſen zu verbreiten. Aber ſeiner Natur nach konnte er nicht in die religiöſe Denkart der Brahmanen übergehn, in-

1) Er braucht deswegen in dieſer Periode nicht erſt entſtanden zu ſein; vielleicht hat er ſich in ihr nur erſt mit der Religion der Brahmanen vermiſcht.

dem dieſe weſentlich auf Monotheismus beruhte. Sobald daher der Grundſatz des vermenſchlichenden Polytheismus zum Bewußtſein gekommen war, wie es im Buddhismus geſchehn iſt, mußte ſich auch ein Kampf gegen ihn und gegen das Verfahren, welches mit ihm in Uebereinſtimmung war, in der Religion der Brahmanen regen, um das Polytheiſtiſche, welches in der zweiten Periode ihrer Geſchichte ſich mit ihr verbunden hatte, auszuſcheiden. Auf welche Weiſe dies bewerkſtelligt wurde, das liegt in der noch gegenwärtigen Ausbildung der Brahmanen-Religion vor Augen. Das ganze Pantheon der durch dichteriſche Erfindung erzeugten und ausgeſchmückten Götter behält ſie bei; aber ſie vereinigt es mit der Lehre von einem Gott, indem angenommen wird, nur ein Gott ſei der wahre und höchſte Gott, die übrigen Götter aber, wie das Volk meint, ſeine Diener, oder wie die Weiſen meinen, trügeriſche Erzeugniſſe ſeiner Maja, ſeiner täuſchenden Phantaſie. Bei dieſer Vorſtellungsart war es nun natürlich, daß ſich verſchiedne Meinungen darüber bildeten, welcher Gott unter den vielen der höchſte, der wahre Gott ſei. Einige verehren als ſolchen den Rama, andere den Kriſchna, noch andere den Siwa u. ſ. w., wobei es ihnen nicht fehlen konnte, in dem bunten Gemiſch ihrer Fabeln Beweiſe für ihre Meinung zu finden. So hat ſich die Religion der Brahmanen in viele Sekten aufgelöſt, unter welchen verſchiedne Meinungen über den höchſten Gegenſtand ihrer Anbetung herrſchen. Ich vermuthe, daß der Sitz dieſer religiöſen Meinungen in den Purana's iſt; wenigſtens wiſſen wir, daß einige der Purana's dem Siwaismus, an-

dere dem Wiſchnuismus angehören [1]), und die Titel der übrigen Purana's laſſen etwas Aehnliches vermuthen.

Wenn wir nun in dieſer Entwicklung der indiſchen Religion dem Erwachen des philoſophiſchen Triebes eine Stelle ausmitteln ſollen, ſo möchte ſie wohl ſchwerlich in den beiden erſten Perioden zu finden ſein. Denn in der erſten Periode herrſchte das allgemeine Naturgefühl des Göttlichen, und dabei konnte es zu einer Sonderung der Principien der Natur, welche von allen philoſophiſchen Unterſuchungen allein hier hätte Platz gewinnen können, nicht kommen, weil man zu ſehr in der bewußtloſen Anſchauung des Allgemeinen verſunken war. Das Göttliche war in dieſer Zeit noch das Ueberſchwengliche, dem Jeder nur mit Andacht nahen ſolle, ohne über daſſelbe denken und überlegenden Zweifeln Raum geben zu wollen. Wiſſenſchaft des Göttlichen würde ihr Entheiligung deſſelben geweſen ſein. Wenn nun die erſte Periode noch im ungeſtörten Gefühl lebte, ſo lebte dagegen die zweite Periode, die Periode der großen Heldengedichte, in der dichtenden Phantaſie, welche dem Göttlichen menſchliches Leben und dem Menſchlichen göttliches Leben zutheilte. Hätte zu dieſer Zeit der philoſophirende Verſtand ſich geregt, er würde den dichteriſchen Flug gelähmt haben, das ſondernd und weit aus einander haltend, was die Phantaſie mit Leichtigkeit und unmittelbar verbindet. Man verhehle es ſich doch

1) Rhode II. S. 56, 57. Damit ſtimmt Colebrooke überein. As. res. VIII. p. 495; Transact. of the R. A. S. I. p. 575. Derſelbe leitet auch die Spaltung der indiſchen Religion in viele Sekten von dem Einfluſſe des Buddhismus ab.

nicht, daß heute, wie ſonſt, die Philoſophie erſt dann in dem Menſchen ihre Stelle finden kann, wenn ein Zwieſpalt in ihm aufgekommen iſt über die Intereſſen, welche ihn am lebhafteſten beſchäftigen, über ſeine Anſichten über das Göttliche, über die Natur und über ſein Leben. Sonſt war und jetzt iſt, und immer wird ſein der Vater aller wahrhaft wiſſenſchaftlichen Erkenntniß — der Zweifel, der Zweifel, welcher nicht zweifelt, um alles Forſchen nach der Wahrheit aufgeben zu können, ſondern um zu unterſuchen, und durch die Unterſuchung ein Ende alles Zweifels zu gewinnen. Erſt aus den Reibungen verſchiedner Denkweiſen unter einander, erſt aus den geiſtigen Kämpfen der Menſchen mit ſich ſelbſt und mit Andern entſteht die wahre Geiſtesfreiheit, welche zur Wiſſenſchaft reif macht, und die eine ganz andere Ruhe mit ſich führt, als derjenige fühlt, welcher bei beſchränkter Denkart ſeine eigne Beſchränktheit nicht bemerkt, und weil er ſeine Feſſeln nicht ſieht, ſich für frei hält. Man hat geſagt, der Hindu ſei von Natur zur Contemplation geneigt, und daher habe es ihm leicht werden müſſen, zur Philoſophie zu gelangen. Als wenn dieſe unthätige Contemplation, welche der Hindu für das Höchſte hält, welche von ihren Philoſophen ſelbſt mit dem Zuſtande der Schildkröte, welche alle ihre Organe unter ihre unempfindliche Decke eingezogen hat, verglichen wird, als wenn eine ſolche Contemplation der Weg zur Philoſophie wäre, und nicht vielmehr nur das rege Aufmerken mit allen Sinnen, das lebendige Umſchauen in der Welt, zur Unterſcheidung und zum Begreifen der Erſcheinungen und ihrer Gründe, zur wahren Wiſſenſchaft führen könnte. In der That, indem wir uns zuweilen die Neigung der

Hindu's zum einſamen Brüten über ſich ſelbſt und über ihre religiöſe Pflichten, zuſammen mit der Stärke ihrer Vorurtheile, recht lebhaft vorgeſtellt haben, iſt uns wohl die Vermuthung in den Sinn gekommen, nur durch eine äußere Anregung habe ihnen Philoſophie entſtehen können. Ihre Religion war wenigſtens ganz dazu geeignet, auf der einen Seite durch die, wenn auch nur oberflächliche, Befriedigung des religiöſen Gefühls das weitere Nachdenken lange in Ruhe zu halten, auf der andern Seite durch die Aufregung der Phantaſie dem Geiſte Beſchäftigung zu geben. Doch wir wollen es zugeben, daß auch in ihnen ſelbſt ſich ein geiſtiger Gährungsſtoff erzeugt habe, ſo war doch dieſer, ihrer ganzen Denkungsart nach, erſt dann vorhanden, als ſich die religiöſen Zwiſtigkeiten, und mit dieſen der religiöſe Zweifel, unter ihnen erzeugten. Alſo in den beiden erſten Perioden der indiſchen Religionsgeſchichte kann aller Wahrſcheinlichkeit nach unter den Hindu's nicht philoſophirt worden ſein [1]); wir werden vielmehr mit einiger Wahrſcheinlichkeit die Entwicklung der indiſchen Philoſophie da zu ſuchen haben, wo der Buddhismus unter ihnen bekannt wurde, und die aus ihm und mit ihm ſich bildende Entzweiung religiöſer Sekten eintrat.

---

1) Hiermit ſcheint ſelbſt Fr. Schlegel übereinzuſtimmen, wenn er a. a. O., S. 93, die Denkweiſen der Hindu's, „wiewohl ſie, wo nicht gleich, ſo doch ſpäter, auch ſyſtematiſch dargeſtellt worden ſind," nicht philoſophiſche Syſteme genannt wiſſen will; nur hätte er nicht ſagen ſollen, ſie wären „urſprünglich alle mehr, als bloß Philoſophie geweſen." Es ſcheint ihm hier die Luſt angewandelt zu ſein, die kindiſche, gebundene Unſchuld zu loben; nur hätte er es nicht auf Koſten der männlichen Freiheit thun ſollen.

Für dieſe Meinung, denn für Gewißheit ſoll ſie nicht gegeben werden, ſprechen auch mehrere bedeutende Ueberlieferungen. Wir wollen von den neueſten anfangen. Viele der berühmteſten neuern Commentatoren philoſophiſcher Schriften, oder auch der Verfaſſer eigner philoſophiſcher Werke, werden als Stützen des orthodoxen Glaubens und als eifrige Bekämpfer des Buddhismus, des mit ihm verwandten Dſchinismus und anderer Sekten betrachtet, ſo Kumarila Bhatta, Sankara Atſcharja, Vopadewa und andere [1]), welche lange nach Chriſti Geburt lebten. Der Zweck anderer philoſophiſcher Schriften ſoll geweſen ſein, die verſchiednen Sekten der Brahmanen unter einander zu verſöhnen [2]), und nachzuweiſen, daß ihre Unterſcheidungslehren nichts Weſentliches beträfen [3]), wozu auch ihre Lehre wohl geeignet iſt. Endlich erklären die meiſten oder alle philoſophiſche Sekten der Hindu's, wie die Anhänger der Sankhja-, der Niaja-, der Mimanſa-, der Wedanta- und der Waiſeſchika-Philoſophie ihren Zweck dahin, die Weda's auszulegen [4]), ein Zweck, welcher erſt dann Bedeu-

1) Transact. of the R. A. S. I. p. 441; As. res. VII. p. 214 not.

2) As. res. VII. p. 280.

3) Darüber kann man ſich aber nicht ſehr wundern, indem die Lehre von der Maja gar Manches möglich und ſogar leicht macht; aber zur Verwunderung giebt es allerdings Anlaß, daß in einer Inſchrift von 1368 n. Chr. G. erklärt wird, es ſei kein Unterſchied zwiſchen der Religion der Wiſchnuiten und der Dſchaina's, da doch dieſe die Autorität der Weda's verwerfen. As. res. IX. p. 270. Nach Transact. of the R. A. S. I. p. 536, ſcheint dies aus politiſchen Rückſichten entſprungen zu ſein.

4) Colebrooke transact. of the R. A. S. I. p. 94, 97, 113, 439, 550.

tung und Wichtigkeit erhalten konnte, als verſchiedenartige Erklärungen der religiöſen Grundſätze unter den Hindu's hervorgetreten waren. So zeigt uns Alles darauf hin, den Urſprung der indiſchen Philoſophie da zu ſuchen, wo die religiöſen Zwiſtigkeiten ſolche Bedeutſamkeit erlangt hatten, daß man ihre Ausgleichung, auf die erſten Grundſätze zurückgehend, ſuchen mußte. Deswegen enthalten auch ſchon die Grundſchriften der Mimanſa- und der Sankhja-Philoſophie eine reichliche Polemik gegen die Buddhiſten und gegen die Dſchaina's [1]). Auf eine ähnliche Weiſe geſtaltet ſich immer das Verhältniß der Philoſophie zur Religion, wenn dieſe nur irgend der wiſſenſchaftlichen Betrachtung Nahrung gewährt. Iſt eine Philoſophie vor der Religion vorhanden, ſo kann ſie die Mutter der Ketzereien werden; nachher aber wird ſie wieder das Mittel, die Ketzereien zu bekämpfen; ſind aber keine philoſophiſche Meinungen vor der Religion überliefert worden, ſo bleibt nur das Letztere übrig.

Nun möchte ich aber auch noch auf einige Ueberlieferungen aufmerkſam machen, welche auf eine Verbindung der indiſchen Philoſophie mit der Religion der Buddhiſten, der Dſchaina's und der brahmaniſchen Sekten zu führen ſcheinen. Von den jetzigen Hindu's, muß ich bemerken, werden die Buddhiſten und die Anhänger des Dſchina gewöhnlich als eine Sekte betrachtet, und in der That giebt es auffallende Aehnlichkeiten in ihrer Lehre nicht nur, ſondern auch in ihren Ueberlieferungen über die Entſtehung ihrer Religion, wenn wir nemlich nicht auf die ganz fabel-

---

1) Transact. of the R. A. S. I. p. 550.

haften Zeiten, ſondern auf das zurück gehn, was mit einiger Wahrſcheinlichkeit des Zeitlichen und Oertlichen von ihnen geſagt wird. Ganz außer aller hiſtoriſchen Berechnung liegen ihre Erzählungen von den frühern Buddha's und Dſchina's, d. h. von den frühern Heiligen, welche zum Heil der Menſchheit erſchienen und zum höchſten Gott geworden ſind. Der letzte Buddha aber heißt **Gautama** oder **Gotama**, und denſelben Namen führt einer der ausgezeichnetſten Schüler des letzten Dſchina. Beiden Gautama's ſchreiben die Buddhiſten und die Dſchaina's einen Theil ihrer heiligen Schriften zu [1]). Beide Sekten ſtimmen auch in Rückſicht auf die Oertlichkeit und auf die Zeit der Erſcheinung ihrer Weiſen ziemlich überein, ſo daß man kaum zweifeln kann, dem Urtheile Colebrooke's beizuſtimmen, daß beide Sekten Zweige aus einem Stamme ſein möchten [2]). Nun iſt es aber merkwürdig, daß derſelbe Gautama oder Gotama [3]) für den Stifter der Niaja-Philoſophie gehalten wird [4]), und daß auch Kanada, der Stifter der Waiſeſchika-Philoſophie, zwiſchen welcher und der buddhiſtiſchen Lehre man auch eine bedeutende Analogie

---

1) Transact. of the R. A. S. I. p. 533, 558.

2) Ib. p. 520 f. Colebrooke führt noch für die Verwandtſchaft beider Sekten an, daß ſie beide das Pali oder das Prakrit zu ihrer heiligen Sprache haben. Doch werden auch heilige Schriften der Buddhiſten in der Sanskrit-Sprache von ihm angeführt. Ib. p. 558 not.

3) Colebrooke hält Gautama für ein patronymicum aus Gotama (a. a. O. S. 522), welches jedoch von den Hindu's nicht angenommen wird. Ib. p. 538.

4) **Hamilton** ib. p. 524, 538.

bemerkt hat[1]), den Beinamen Kaſſapa führt, mit welchem Namen auch der vorletzte Buddha genannt wird, wärend der letzte Dſchina aus dem Stamme des Kaſſapa ſein ſoll[2]). Dieſe Uebereinſtimmungen, obwohl ſie nur Namen betreffen, ſcheinen doch faſt zu genau zu ſein, als daß man ſie dem bloßen Zufall zuſchreiben ſollte. Nun rechne ich hierzu noch, daß auch die Anhänger der Maheswara-Philoſophie, welche den Siwa verehren, ihre Lehre auf Offenbarungen des Siwa, die Wiſchnuiten auf Offenbarungen des Wiſchnu zurück führen[3]), und die orthodoxen und halb orthodoxen Brahmanen ihre Syſteme der Philoſophie alten Weiſen der Weda's, wie dem Dſchaimini und dem Sammler der Weda's, dem Wjaſa, zuſchreiben. Alles dieſes ſcheint zu beweiſen, daß auf die religiöſen Spaltungen auch die Philoſophie der Hindu's gebaut iſt, nicht als wenn wir mit den angeführten Ueberlieferungen annehmen wollten, daß die Gründer der religiöſen Sekten auch die Gründer der philoſophiſchen Syſteme geweſen wären, ſondern uns ſcheint in jenen Ueberlieferungen nur der Beweis zu liegen, daß die, welche die verſchiednen Zweige der indiſchen Philoſophie ausbildeten, dabei die Lehre einer religiöſen Sekte vor Augen hatten, ſo daß ihre Bemühungen mit den Bemühungen der Stifter jener Sekten in einen Geſichtspunkt fallen konnten.

Dies angenommen, würde man einigermaßen zu einem chronologiſchen Haltpunkt für die Geſchichte der indi-

1) Ib. p. 560, 565.

2) Ib. p. 521, 565.

3) Ib. p. 570, 575.

ſchen Philoſophie gelangen, wenn man beſtimmen könnte, wann die verſchiednen religiöſen Meinungen unter den Hindu's ſich zu zeigen begannen. Doch auch hierauf wirft die Ungenauigkeit der indiſchen Angaben einen dunkeln Schatten, und es iſt vielleicht nur wie zu einer gefährlichen Lokkung geſchehn, daß über dieſen Punkt einige Uebereinſtimmung in den Ueberlieferungen herrſcht, oder auch vielleicht erſt durch die Berechnungen der Europäer, welche Uebereinſtimmung ſuchten, veranſtaltet worden iſt. Genug wir dürfen nicht verſchweigen, was wir angegeben finden, daß man in Ceylon 542, in Siam 544 und unter den Birmanen 546 Jahre von der Apotheoſe des Gautama-Buddha bis zu Chriſti Geburt zählt, und daß die Dſchaina's ungefär um 600 v. Chr. G. die Apotheoſe des Mahawira, des Lehrers des Gautama, ſetzen [1]). Wollte man dieſen Angaben folgen, ſo würde man den Anfang der religiöſen Spal-

1) P. a Bohlen de Buddhaismi origine et aetate definiendis. Regiom. 1827. p. 27. Colebrooke l. l. p. 521. Bohlen bemerkt, daß mehrere Völker von der Zeit an rechnen, wo ſie die buddhiſtiſche Religion angenommen haben; darüber habe ich zu keinem ſichern Reſultate gelangen können. Es ſcheinen aber einige dieſer Rechnungen allerdings auf eine Aera ſich zu beziehn, welche von der Apotheoſe des Buddha oder des Dſchina anhebt. Es käme darauf an, ſichere Nachrichten darüber zu erhalten, ob dieſe Zeitrechnungen noch jetzt in Gebrauch ſind, oder bis wie lange ſie in Gebrauch geweſen. Jones hat die Zeit des Buddha um 1000 v. Chr. G. geſetzt, und darin iſt ihm erſt neuerlich J. J. Schmidt, über die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit dem Buddhaism. Leipz. 1828. S. 8. gefolgt. Dieſe Annahme beruht auf den Angaben über das Geburtsjahr des Buddha, welche aber in meinen Augen gar keinen hiſtoriſchen Werth haben.

Spaltungen in Indien ungefär um dieſelbe Zeit zu ſetzen haben, als Thales und Pythagoras in Griechenland philoſophirten. Nun iſt aber noch zu bemerken, daß nicht ſogleich, nachdem die buddhiſtiſche Lehre in Indien bekannt geworden war, auch der Streit der Brahmanen gegen ſie begonnen zu haben ſcheint; vielmehr möchte man anfangs geneigt geweſen ſein, in dem weiten Kreiſe des indiſchen Pantheons auch dem Buddha, obgleich er die Lehren der Weda's verwarf, eine Stelle zu gewähren, indem er als eine Verkörperung des Wiſchnu verehrt wurde [1]). Und darüber darf man ſich nicht wundern, wenn man annimmt, daß in den Zeiten, in welchen dies geſchah, die Grundſätze beider religiöſen Sekten noch nicht zum deutlichen Bewußtſein gekommen waren; ſo wie es denn auch wohl hieraus allein zu erklären iſt, daß noch in ſpätern Zeiten die Verehrung des Buddha mit dem Brahmaismus verbunden ſein konnte [2]). Als man aber durch die fortgeſetzten Reibungen unter beiden Religionsparteien auf die Grundſätze zurück geführt worden war, konnte es nicht ausbleiben, daß die wiſſenſchaftlich gebildeten Brahmanen aus philoſophiſchen Lehren die Buddhiſten, gegen welche kein Anſehn heiliger Schriften ihnen half, zu beſtreiten ſuchten. Wir können alſo nur ſagen, daß erſt nach der angegebnen Zeit die philoſophiſche Entwicklung der Hindu's begonnen haben möchte; wie ſpät aber nachher, können wir hieraus nicht entnehmen.

---

1) Gita-Gowinda, überſetzt v. Majer, S. 26, 27.

2) Davon zeugt z. B. eine Inſchrift, in welcher das zarte Herz des Buddha geprieſen wird, von einem Brahma-Diener verfaßt. As. res. IX. p. 408 f.

Sollte es uns nun gelungen ſein, doch mit einiger Wahrſcheinlichkeit, welche uns feſtſtehen mag, bis etwas Beſſeres geboten wird, den Zeitraum zu beſtimmen, nach welchem die Hindu's zu philoſophiren angefangen haben möchten, ſo kann der Wunſch nicht ausbleiben, noch einen andern Zeitpunkt zu finden, vor welchem ſie wahrſcheinlich philoſophirt haben möchten. Hierzu könnten uns nun die älteſten Angaben der Griechen über Indien einen Haltpunkt gewähren, wenn wir dieſelben beſtimmt genug fänden, um aus ihnen auf eine wirkliche Entwicklung der Philoſophie bei den Hindu's ſchließen zu dürfen. Allein ſo iſt es keineswegs, wenn wir den Sinn der Berichterſtatter mehr berückſichtigen als die Worte, welche ſie gebrauchten. Denn von Philoſophen zwar und von ſtreitſüchtigen Sophiſten unter den Hindu's ſprechen ſie genug; aber dieſe Worte beweiſen nichts, wenn ſie von ſolchen Griechen gebraucht werden, welche auch die Druiden der Gallier und die Prieſter der Juden Philoſophen nennen [1]); und das, was die Griechen von den Meinungen der Brahmanen anführen, entſpricht mehr religiöſen, als philoſophiſchen

1) Nearchos und Megaſthenes, welche unter den ältern griechiſchen Berichterſtattern Indien ſahen, ſcheinen nicht genug philoſophiſch gebildet geweſen zu ſein, um über philoſophiſche Dinge berichten zu können. Für den Megaſthenes iſt in dieſer Rückſicht die Stelle b. Clem. Alex. Strom. I. p. 305. Sylb. charakteriſtiſch. Er ſagt: *ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ᾽ Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων.* Uebrigens ſehe man, wie Strabon die Berichte der Griechen über Indien in Verdacht hat, zu Anfange des 15. Buchs.

Lehren. Nur ſo viel könnte man wohl für unſern Zweck aus dieſen Nachrichten ſchöpfen, daß zu der Zeit, als die Griechen mit den Hindu's bekannt wurden, unter dieſen eine Spaltung der Sekten ſtatt fand, welche nach der Dürftigkeit der Nachrichten ſchwerlich genauer zu beſtimmen ſein möchte [1]).

Wenn wir jedoch die lange Zeit bedenken, welche wahrſcheinlich zwiſchen dem Aufkommen der buddhiſtiſchen Religion und der erſten Bekanntſchaft, welche die Griechen mit den Indern machten, liegt, ſo ſcheint es uns kaum zweifelhaft, daß ſchon zu dieſer Zeit eine Art von Philoſophie bei den Hindu's geherrſcht habe. Ob dies jedoch die Philoſophie geweſen ſein möge, welche bis in die ſpäteſten Zeiten der Sanskrit-Literatur Ausbildung und Verehrung gefunden hat, darüber darf man beſcheidne Zweifel hegen. Man wird doch wohl nicht anders als annehmen können, daß die Philoſophie der Hindu's, ſo wie alles, was menſchlicher Bildung angehört, nur allmälig reifen konnte. Nun iſt es aber auch natürlich, daß die unvollkommnern Verſuche in der Wiſſenſchaft durch ſpätere, vollkommnere Ausbildungen in den Schatten geſtellt werden, und der Vergeſſenheit anheim fallen, wenn nicht geſchichtliche Ueberlie-

1) Es iſt nemlich nicht leicht zu ſagen, was für Leute die Pramnen, die Germanen oder Sarmanen, oder auch Samanäer geweſen ſein mögen, da es nicht einmal gewiß iſt, ob die Sarmanen oder Samanäer Inder oder Perſer waren, indem die Griechen den Begriff Indiens viel unbeſtimmter faßten als wir. S. As. res. IX. p. 299; P. a Bohlen l. l. p. 33 f.; Bayer hist. regni Graecorum Bactr., p. 21. Der Buddha wird erſt von Clemens Alex. Strom. I. S. 305, erwähnt, man weiß nicht, aus welcher Quelle.

ferung ihrer gedenkt. Da nun dieſe bei den Indern fehlt, ſo kann man nicht anders, als muthmaßen, daß uns nur die vollkommnere Entwicklung der indiſchen Philoſophie in den Werken, welche wir noch beſitzen, erhalten worden ſei, wärend von der früheſten indiſchen Philoſophie nur ſehr unvollkommne Spuren gefunden werden möchten.

Wir werden ſpäter auf das zurück kommen, was ſich über dieſe vermuthen läßt. Zuvor aber müſſen wir noch unſere Meinung über die Zeit, wann die vollkommnere Entwicklung der indiſchen Philoſophie eingetreten ſein möchte, äußern. Es gilt als ein allgemeines Geſetz der menſchlichen Bildung, daß ſich ein reges Streben des wiſſenſchaftlichen Geiſtes, ohne auch mit philoſophiſchen Regungen vergeſellſchaftet zu ſein, nicht zeigen kann. Dies läßt ſich geſchichtlich nachweiſen, ſo wie es in der Idee der Wiſſenſchaft ſelbſt gegründet iſt. Aber die Philoſophie iſt nicht allein eine nothwendige Bedingung der wiſſenſchaftlichen Ausbildung, ſondern ſie wird auch wieder von der wiſſenſchaftlichen Ausbildung, ja von der ganzen geiſtigen Ausbildung des Menſchen bedingt. Man kann es bei einzelnen Menſchen und bei ganzen Völkern genugſam bemerken, wie die Philoſophie nicht zu den Zweigen der geiſtigen Thätigkeit gehört, welche in ihrer Kindheit oder in ihrem Jünglingsalter mit Glück geübt werden. Sie verlangt die Reife des Alters, und wenn die Dichtkunſt am meiſten in dem Alter feuriger und lebendiger Phantaſie, in der Jugend des Menſchen, gedeiht, ja von ihr nicht mit Unrecht gerühmt wird, daß ſie den Geiſt jugendlich erhalte, ſo iſt dagegen die Philoſophie das Werk allſeitiger Ueberlegung und die langſam reifende Frucht einer gründlichen Einſicht

in den Lauf der Dinge und einer durch vielfältiges Umherſchauen gewonnenen Erfahrenheit. Wenn wir uns nun die Inder als ein Volk zu denken haben, welches Anlagen genug hatte zu Künſten und Wiſſenſchaften, und welches dieſe Anlagen großen Theils ohne äußere Anweiſung und Ueberlieferung entwickelte, ſo iſt es von vorn herein anzunehmen, daß ſie früher in den Künſten zu einiger Sicherheit gelangt ſein werden, als in den Wiſſenſchaften. Demnach mögen wir auch vorausſetzen, daß in der Philoſophie unter den Hindu's zwar früh mancherlei Verſuche entſtanden ſein mögen, daß ſie aber zu der feſtſtehenden Philoſophie, welche ihre ganze wiſſenſchaftliche Denkart in mancherlei Richtungen und verſchiednen Sekten genügend ausſprach, erſt dann kommen konnten, als ſich auch ihre Poeſie mit vollem Bewußtſein der Kunſt ihnen entwickelt hatte. Zwei Arten der philoſophiſchen Entwicklung ſind weſentlich von einander zu unterſcheiden, ſo wie zwei Arten der dichteriſchen Entwicklung, und beide Arten beider ſtehn in Verwandtſchaft mit einander. Die eine Kunſt, ein Kind der glücklichen Natur, dichtet, weil ſie nicht anders weiß; ſie hat keine Wahl, ihr Lied iſt, wie man geſagt hat, Naturlaut, unwillkürlicher Ausdruck ihres Gefühls und des Gefühls ihres Volks. Ganz anderer Art iſt ihre Schweſter, welche wählt, welche überlegt, welche Abſichten hat und Zwecke verfolgt, die der Kunſt ſich bewußte Kunſt. Sie lebt nicht ſo im Einklang mit dem Gefühl der ganzen Nation, daß ſie nur zu ſprechen brauchte, um den richtigen Anklang zu finden; ſondern ihr Künſtler weiß, daß ſo, wie er es meint, nicht Alle es meinen; er muß darauf ſinnen, wie er die Andern gewinne; er muß Meinungen gegen

Meinungen vergleichen können, um ſeiner Anſicht des Lebens und der Welt Beifall zu verſchaffen. Daher ſetzt dieſe Kunſt ſchon Entwicklung des Verſtandes voraus, und da dieſer im Großen nur in der Wiſſenſchaft entwickelt wird, eine wiſſenſchaftliche Entwicklung, welche immer einigermaßen mit Philoſophie verſetzt iſt. Aber dieſe Art der Philoſophie, welche der ausgebildeten Poeſie vorausgehn muß, iſt noch eine ſchwankende, welche ſich aus der Naturpoeſie heraus gebildet hat, indem die individuellen Richtungen des Einzelnen aus der Geſammtmaſſe des Volks ſich hervorhoben, und nun auch zum objectiven Bewußtſein kommen konnten. Dieſe Philoſophie iſt natürlicher Weiſe nur eine umherfühlende und nach verſchiednen Richtungen ſich ausſprechende Anſicht; ſie iſt der Poeſie noch nahe verwandt, indem ſie mehr dem eigenthümlichen Zuge des Philoſophen, ſeinem Wahrheitsgefühle, folgt, als aus einem allgemeinen Ueberblicke über das ganze Weſen der Wiſſenſchaft, welches ſich nach allgemein gültigen Gründen entwickeln will, ſich erzeugt. Dies offenbart ſich auch in der Form ihrer Darſtellung, welche das poetiſche Bild liebt, mehr erzählt, als beweiſt, und nicht ſelten auch die poetiſche Einkleidung wählt. Sie wird noch getrieben, wie die Naturpoeſie, von einem unbewußten Triebe, von einem Princip, das ſich ſelbſt nicht kennt. Eben deswegen aber kann ſie keinen Beſtand haben in einem Volke, welches mit Macht nach Bewußtſein über ſich ſelbſt ſtrebt. Ein ſolches wird eine Philoſophie ſuchen, welche nicht aus der eigenthümlichen Neigung des Einzelnen, ſondern aus dem allgemeinen Charakter des Volks hervorgeht, und ſeine Richtungen in der Familie, in der Religion, in der Wiſſen-

ſchaft und im Staatsleben ausſprechen und zum Bewußtſein des Gedankens bringen ſoll. Daß ſie nun aber auch das künſtleriſche Leben des Volks mit zum Bewußtſein bringen ſoll, das beweiſt, daß ſie nicht früher ſein kann, als die ſich ihrer ſelbſt bewußte Kunſt; ja nach der ganzen Art des menſchlichen Lebens wird man annehmen müſſen, daß ſie erſt ſpäter ſich entwickeln könne, als dieſe; denn die Erkenntniß ſeiner ſelbſt iſt die ſpäteſte Frucht des menſchlichen Geiſtes; ſie folgt der Entwicklung aller der Triebe, welche das Leben des Menſchen bewegen. Erſt nachdem der Menſch zur Feſtigkeit ſeines Charakters gekommen, kann er ſich auch deſſelben bewußt werden. Und ähnlich iſt es auch mit den Völkern. Die Philoſophie, welche ein Ausdruck der ganzen charakteriſtiſchen Denkweiſe eines Volks iſt, kann ſich erſt dann erzeugen, wenn das Volk in allen Arten der Entwicklung ſich verſucht und zur Sicherheit über ſich ſelbſt ſich ausgelebt hat.

Wir konnten uns dieſer allgemeinen Betrachtungen hier nicht ganz enthalten, weil man da, wo hiſtoriſche Angaben mangeln, nach allgemeinen Grundſätzen der Kritik ſuchen muß; vielleicht aber haben wir uns darüber zu entſchuldigen, daß unſere Betrachtungen weitläuftiger gerathen ſind, als nöthig, um unſere Meinung anzudeuten, wärend ſie doch hier nicht ausführlich genug gegeben werden konnten, um anders Meinende zu belehren.

Die Anwendung unſerer Grundſätze wird nun wohl nicht ſchwer ſein. Man wird nach der vorhandnen Ueberlieferung, wie ich glaube, kaum zweifeln können, daß die ſich ihrer ſelbſt bewußte Dichtung, die, welche allerlei Reizmittel gebraucht, um für ſich zu gewinnen, welche darauf

ausgeht, durch kunſtreiche Verflechtung der Verſe und der Erfindung zu gefallen, bei den Indern ungefär um das Zeitalter des Wikramaditja, als Kalidaſa ſich in allerlei Arten der Dichtkunſt verſuchte, ihre höchſte Blüthe gehabt hat. Davon giebt auch einen Beweis ab, daß erſt zu dieſer Zeit die dramatiſche Kunſt bei den Hindu's ausgebildet wurde, welche nicht mit Unrecht für das künſtlichſte Werk der Kunſt gehalten wird. Denn ihre glückliche Bearbeitung ſetzt das Bewußtſein von den Gegenſätzen, welche in der menſchlichen Denkart zu herrſchen pflegen, voraus, und daher wird ſie ſich erſt dann in einem Volke erzeugen, wenn Reife der Erfahrung und Nachdenken über ihre Ergebniſſe bei ihm ſich eingefunden haben. Daraus aber würde denn auch von ſelbſt folgen, daß auch die vollkommnere Entwicklung der Philoſophie bei den Hindu's erſt nach oder mit dem Zeitalter des Wikramaditja, d. h. etwa in dem letzten Jahrhunderte vor Chr. Geb. begonnen habe, und daß wir zu dieſer vollkommnern Entwicklung die noch jetzt unter den Hindu's bekannten Syſteme der Mimanſa-, der Sankhja-, der Niaja-Philoſophie, und wie ſie ſonſt heißen mögen, rechnen müſſen, geht ſchon daraus hervor, daß ſie noch jetzt fortbeſtehn, und durch den langen Zeitraum vieler Jahrhunderte ſich erhalten haben. Sie können nicht das Werk einer jugendlichen Nation ſein.

Wir dürfen einige Umſtände, welche für unſere Annahme ſprechen, nicht übergehn. Dem Zeitalter der umſichtigen und mit Bewußtſein verfahrenden Philoſophie pflegt das Zeitalter der ſchwankenden Meinungen vorauszugehn, und den ſchwankenden Meinungen geſellen ſich ſophiſtiſche Beſtrebungen, oder wenigſtens eine leichtſinnige

Denkart über Religion, Sittlichkeit und Wiſſenſchaft zu. Dies iſt die natürliche Folge davon, daß man die ſtreitenden Richtungen der frühern Philoſophie, welche auf individuellen Neigungen erbaut war, zu bemerken anfängt. Den natürlichen Sitz ſolcher leichtſinnigen Denkart bei den Hindu's möchte man wohl in ihren weltlichen Gedichten, in den Natak's, zu welchen die Schriften des Kalidaſa gezählt werden, ſuchen, und in der That hat man in den Werken des Kalidaſa Spuren religiöſer Gleichgültigkeit entdecken wollen [1]). Das Zeitalter in der Entwicklung eines Volks, in welchem mit vorherrſchendem Eifer den ſchönen Künſten gehuldigt wird, pflegt überhaupt auch das Zeitalter des Leichtſinns zu ſein. Daß dies auch bei den Hindu's ſtatt gefunden habe, möchte man auch daraus zu ſchließen geneigt ſein, daß Amara-Sinha, der am Hofe des Wikramaditja in hohen Ehren geſtanden haben ſoll, der Lehre des Buddha zugethan war, ja es ſprechen ſogar Inſchriften aus einer etwas ſpätern Zeit [2]) dafür. In der einen wird der Raja, zu deſſen Preiſe ſie verfaßt iſt, ein Sujota, d. h. ein Buddha, genannt und von ihm geprieſen, daß er jeden in ſeiner Sekte nach ihren Vorſchriften leben laſſe. In einer andern aber wird die gegenwärtige Zeit die Zeit der Gottloſigkeit genannt, und der Fürſt wird gelobt, weil er den, welcher in den Verſammlungen der Gelehrten vergiftet worden war von der Liebe zum Beweiſe, ſpottend verlache, und durch tiefe und ſchöne Reden, den Lehren der Weda's gemäß, beſchäme. Dieſe Anführung

---

1) S. d. angef. S. v. P. v. Bohlen, S. 38.

2) Etwa vom J. 70 n. Chr. G. S. As. res. I. p. 123 f.; p. 139.

mag zugleich beweiſen, daß in der Zeit, aus welcher jene Inſchrift iſt, ſchon die Philoſophie, welche im Geleite der ſich ihrer ſelbſt bewußten Kunſt zu gehn pflegt, ſich bei den Hindu's gebildet hatte.

Wenn ich dieſe Vermuthungen über die indiſche Philoſophie, welche uns jetzt zugänglich zu werden anfängt, gewagt habe, ſo iſt es weniger deswegen geſchehn, um irgend ein Reſultat über dieſe Sache, welche uns nur noch ſo ganz im Rohen bekannt iſt, abzuſchließen, als um die Ordnung meiner Geſchichtserzählung zu rechtfertigen. Dieſe beruht nun auf folgenden Annahmen: Wann ſich die indiſche Philoſophie in der Form, in welcher ſie uns in Schriften und Auszügen bekannt geworden iſt, gebildet habe, kann hiſtoriſch nicht ausgemittelt werden, daher kann auch die Geſchichte nicht von ihrem Bildungsgange, ſondern nur von ihrem Beſtehn Notiz nehmen, und dabei zu erforſchen ſuchen, wo ſie etwa einen Einfluß auf die uns bekannte Entwicklung philoſophiſcher Lehren gewonnen habe. In der Geſchichte der älteſten griechiſchen Philoſophie iſt nun durchaus keine Spur eines ſolchen Einfluſſes zu finden [1]),

---

1) Darüber ſpäter mehr. Hier nur dies: Colebrooke, in den Trans. of the R. A. S. I. p. 577, hat verſprochen, künftig zu zeigen, daß die Inder Lehrer der frühern griechiſchen Philoſophen geweſen ſeien, beſonders des Pythagoras, und in der That, das Argument, deſſen Schema er ſchon mitgetheilt hat, iſt nicht übel angelegt. Es ſoll nemlich gezeigt werden, die indiſche Philoſophie habe größere Verwandtſchaft mit der ältern, als mit der ſpätern griechiſchen Philoſophie, und da es nicht wahrſcheinlich ſei, daß die Griechen in der Zeit zwiſchen den frühern und ſpätern Philoſophen-Schulen ihre Philoſophie den Indern mitgetheilt hätten, ſo ſoll daraus gefolgert werden, daß

auch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß die indiſche Philoſophie in der uns bekannten Geſtalt nicht vor der höchſten Blüthe der griechiſchen Philoſophie ſich ausgebildet habe. Dagegen ſcheint ſie doch nicht rein abgeſondert, und ohne auf die übrigen Erſcheinungen unſerer Geſchichte Einfluß auszuüben, unter dieſen geſtanden zu haben, und uns, welche wir die Geſchichte der Menſchheit gern als Einheit begreifen möchten, muß es im voraus gewiß ſein, daß auch dieſe bedeutende Erſcheinung geiſtiger Bildung für die Entwicklung des menſchlichen Geiſtes überhaupt nicht umſonſt geweſen ſein werde. Suchen wir daher nach Spuren des Einfluſſes, welchen die indiſche Philoſophie auf die neuere Bildung ausgeübt haben möchte, ſo werden wir auf jene Zeiten geführt, in welchen die griechiſche Bildung mit der orientaliſchen Denkweiſe ſich miſchte, und aus der ſo

---

vielmehr die Inder den Griechen Philoſophie mitgetheilt hätten. Es kommt bei dieſem Schluſſe nur darauf an, zu zeigen, daß die Verwandtſchaft in der angegebnen Art wirklich ſtatt finde, und zwar in einem Grade, welcher nicht aus der Verwandtſchaft aller Völker unter einander abgeleitet werden kann. Darüber hat Colebr. ſchon Einiges fallen laſſen, aber wenig Genügendes. Er mag wohl ein beſſerer Kenner der indiſchen, als der griechiſchen Philoſophie ſein. Denn daß er die Philoſophie der Pythagoreer aus dem Okellos, und die Lehre des Heraklit aus ſehr verdächtiger Angabe (S. 574) ſchöpfen will, zeigt, daß er nicht eben auf dem ſicherſten Wege iſt. Ferner findet er die Aehnlichkeit zwiſchen pythagoriſcher und indiſcher Philoſophie, daß beide wirkende und materielle Urſachen unterſcheiden, zu groß, als daß ſie zufällig ſein ſollte. Zufällig eben nicht; aber der Grund liegt nur in der Gleichartigkeit des menſchlichen Verſtandes. Es giebt wohl kaum zwei Sprachen, welche zwiſchen Stoff und Urſache nicht zu unterſcheiden wüßten.

gewonnenen Anſicht von Leben und Welt eine Philoſophie ſich erzeugte, welche griechiſchen und orientaliſchen Charakter mit einander vermengte. Nun iſt es merkwürdig, daß dies um dieſelbe Zeit geſchah, ſo weit wir es verfolgen können, um die Zeit des Anfangs unſerer Zeitrechnung, wo wir vermuthen dürfen, daß auch die zweite Entwicklung der indiſchen Philoſophie zur Reife gekommen ſein möge. Aber mag es nun ſo geweſen ſein, wie wir vermuthen, oder mag ſich auch die indiſche Philoſophie ſchon früher entwickelt gehabt haben, zweies ſteht uns feſt, welches unſere Anordnung der Geſchichte beſtimmt, nemlich zuerſt, daß zu dieſer Zeit, und nicht früher, der Einfluß der orientaliſchen Philoſophie auf die griechiſche wirklich in die Entwicklung dieſer eingreift, und dann, daß die indiſche Philoſophie zu dieſem Einfluſſe, wenn auch nur ſelten unmittelbar, doch in nicht geringem Maaße mitgewirkt haben möge. Der erſte Punkt kann nicht in Zweifel gezogen werden; der zweite wird von manchen Einzelheiten unterſtützt, welche hier auszuführen nicht der Ort iſt, hängt aber noch mehr daran, daß unter keinem Volke des Orients zu damaliger Zeit eine ſo ausgebildete Philoſophie vorausgeſetzt werden kann, als unter den Indern, und daß alſo auch höchſt wahrſcheinlich von dieſer Philoſophie viele geiſtige Bewegungen ausgegangen ſein mögen, deren Quelle uns ſonſt verborgen iſt.

Unſere Meinung iſt daher, daß von der ausgebildeten indiſchen Philoſophie erſt da gehandelt werden müſſe, wo ihr Vorhandenſein mit Sicherheit vorausgeſetzt werden darf, und wo ihr Einfluß ſich zu offenbaren anfängt, d. h. in der Zeit um Chriſti Geburt. Ihr hier eine Stelle in unſe-

rer Geſchichte anzuweiſen, dazu drängt uns vor Allem die Betrachtung, daß uns keine orientaliſche Philoſophie aus jener Zeit ſo bekannt iſt, als dieſe. Wollte man dagegen die Geſchichte der indiſchen Philoſophie vor der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie abhandeln, annehmend, dieſe ſei aus der Fortentwicklung jener entſtanden, ſo würde man ſich in nicht geringer Verlegenheit befinden, zu erklären, wie eine nicht unbedeutende Maſſe von Begriffen, Lehren und Unterſuchungen, welche in der indiſchen Philoſophie im Gange waren, bei der Ueberlieferung an die Griechen habe verloren gehn können, ja daß dieſe Erklärung nothwendig wäre, würde, ſtreng genommen, ſchon nachweiſen, daß die Vorausſetzung, die griechiſche Philoſophie ſei die Fortbildung der indiſchen, oder überhaupt der orientaliſchen, falſch ſei.

Es bleibt uns nun noch übrig, hier einige Vermuthungen zu äußern über die älteſte indiſche Philoſophie, deren Entwicklung mit der Entwicklung der älteſten griechiſchen Philoſophie ungefär gleichzeitig ſein möchte, und der wir alſo auch allein in einer chronologiſchen Anordnung unſerer Geſchichte hier eine Stelle anweiſen können. Wir wollen jedoch von vorn herein geſtehn, daß unſere Vermuthungen hierüber nur ſehr vag ſind, und nicht anders ſein können der Beſchaffenheit der Quellen gemäß. Den Sitz dieſer erſten Verſuche möchte ich, was die Philoſophie der Brahmanen betrifft, hauptſächlich in den Upaniſchad's ſuchen, wiewohl keineswegs alle Upaniſchad's aus der Zeit der erſten Entwicklung der Philoſophie ſind, ſondern viele einen noch ſpätern Urſprung verrathen. Auch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſich in ſolchen Epiſoden, welche in

ſpätern Zeiten den ältern Heldengedichten angefügt worden ſind, Spuren der ältern Philoſophie gerettet haben. Aber alle dieſe Quellen ſind, ſo lange nicht eine genauere Kritik das Verhältniß der einzelnen Theile der indiſchen Literatur zu einander beſtimmt hat, ſehr unſicher, indem man ſich jetzt in der Beſtimmung des Alters eines oder des andern Theils meiſtens nur ſeinem Takte, welcher nach dem Inhalte abmißt, überlaſſen ſieht.

Um nun von einem ſo unſichern Führer nicht zu ſehr in der Irre herum geführt zu werden, müſſen wir uns daran erinnern, daß die indiſche Philoſophie in ihrem erſten Beginn nichts anders ſein konnte, als das allmälige Bewußtwerden des indiſchen Geiſtes über ſich ſelbſt, und daß daher auch die Elemente der religiöſen Geſinnung, welche vor der Philoſophie ſich gebildet hatte, in dieſer aufgenommen und zum wiſſenſchaftlichen Bewußtſein gebracht werden mußten. Wir ſetzen alſo voraus, daß in der älteſten Philoſophie der Hindu's die Anſicht lag, alle einzelne Dinge und Naturkräfte ſeien aus der allgemeinen zeugenden Naturkraft als eben ſo viele Aeußerungen dieſer Kraft hervor gegangen und von ihr nicht geſchieden, ferner die belebende Seele der Dinge wandere durch verſchiedne Formen des weltlichen Lebens nach nothwendigen Geſetzen, von welchen aber auch Befreiung gewonnen werden könne und Erhebung der Seele zu göttlichem Leben [1]).

---

1) Fr. Schlegel nimmt dieſe Vorſtellungsweiſen für beſondere, auf einander folgende Epochen in der indiſchen Denkart, in ſ. angef. S. S. 93; als ſolche laſſen ſie ſich hiſtoriſch nicht nachweiſen, am wenigſten in der Ordnung, in welcher er ſie auf

Da wir annehmen müſſen, daß die Philoſophie der Hindu's aus ihrer Religion ſich entwickelte, und die Religion der Weda's urſprünglich Naturreligion war, ſo läßt ſich nicht wohl anders denken, als daß die erſten philoſophiſchen Forſchungen der Inder die Frage betrafen, welche Naturkraft für den Grund aller Erſcheinungen zu halten ſei. Dahin deutet auch, daß wir die Spaltung der religiöſen Sekten als die Veranlaſſung zur philoſophiſchen Unterſuchung betrachten müſſen, und daß die urſprüngliche Bedeutung der Hauptgottheiten bei den Hindu's phyſiſcher Art iſt. Jedoch es ſind nicht bloß dieſe allgemeinen Bemerkungen, welche unſer Urtheil leiten, ſondern mehr noch die Ueberlieferungen, welche auf die älteſten philoſophiſchen Unterſuchungen zu verweiſen ſcheinen. Wir finden die Meinung ſehr allgemein verbreitet, daß den Hindu's der Urſprung aller Dinge das Waſſer ſei [1]), in welchem ſie ſich das materielle und das bildende Princip vereinigt dachten. Andere Vorſtellungen ſcheinen darauf zurück zu gehn, andere

---

einander folgen läßt. Denn ſchon in den Weda's iſt, wie früher erwähnt, der Naturdienſt vorherrſchend, welchen er erſt auf die Emanationslehre und auf die Lehre von der Seelenwanderung folgen läßt.

1) Ramayuna III. p. 454, aus einem ſpätern Einſchiebſel dieſes Gedichts. As. res. VIII. p. 452, aus den Weda's. Strab. XV, 1. p. 293. Tauchn. Bei dieſer Stelle muß ich einen Irrthum erwähnen, welcher den Griechen ſehr nahe lag; bei dem fünften Elemente der Inder dachten ſie an ihren Aether, und legten ihm die Bildung der Geſtirne bei; aber das fünfte Element iſt den Hindu's nur das Subſtrat des Schalls. Auf ähnliche Irrthümer kommen faſt alle ſchlagende Aehnlichkeiten, welche man zwiſchen indiſcher und griechiſcher Philoſophie hat finden wollen, zurück.

Elemente, oder die Sonne, oder den Mond als das Weſen zu betrachten, aus welchem Alles entſprungen ſei. Darauf werden wir weniger durch unmittelbare Angaben, welche doch auch nicht ganz fehlen [1]), als durch polemiſche Unterſuchungen, welche wir einer ſpätern Zeit zuſchreiben müſſen, geführt. Merkwürdig ſind in dieſer Beziehung mehrere Stellen der Weda's, welche uns den Gang ſehr gut zu bezeichnen ſcheinen, welchen die Philoſophie der Hindu's nahm, indem ſie, von der Verehrung einzelner Naturkräfte ausgehend, zu der Einſicht kam, daß nur das eine vernünftige Weſen, welches alle Weſen durchdringt, die allgemeine Seele, der Urſprung aller Dinge ſei [2]).

In der einen dieſer Stellen [3]) wird von einer Verſammlung von Weiſen erzählt, welche über die Frage in Verlegenheit ſind, was unſere Seele und was Brahm ſei, indem vorausgeſetzt wird, daß Brahm oder der Grund aller Dinge die allgemeine Seele ſei. Die Weiſen erhalten Unterricht darüber von einem Könige, welcher ſie den einen nach dem andern frägt, was er als die allgemeine Seele verehre. Die Antworten, welche er erhält, bezeichnen irgend einen Theil der Natur; der eine nennt den Himmel, der andere die Sonne, ein dritter die Luft, ein fünfter und ſechster das Waſſer und die Erde. Aber alle dieſe Antworten genügen dem Könige nicht, indem der Himmel nur das Haupt, die Sonne das Auge, die Luft der Athem, der

1) Ueber die Luft als Princip ſ. As. res. VIII. p. 418, nach den Weda's.

1) As. res. VIII. p. 421 f.; VII. p. 241.

1) Ib. VIII. p. 463 f.

der Aether der Rumpf, das Waſſer der Unterleib und die Erde die Füße der Seele ſeien. Er belehrt ſie ſodann, daß ſie alle nur einzelne Weſen verehrten, und daher auch nur einzelner Luſt theilhaftig werden könnten; zu verehren aber ſei allein das, was in allen den Theilen der Welt ſich offenbare, und wer es verehre, der werde allgemeiner Luſt und Nahrung theilhaftig werden in allen Welten, in allen Weſen und in allen Seelen [1]).

Wenn in dieſer Stelle der Weda's die Lehre ohne weitere Gründe mitgetheilt wird, ſo treten dagegen die Gründe derſelben Denkart in einer andern Stelle mehr hervor [2]). Ein Sohn frägt ſeinen Vater, was Brahm ſei; der Vater aber verweiſt ihn an ſein eignes Nachdenken, indem er nur bemerkt, das ſei Brahm, von welchem alle Dinge ausgehn, das, durch welches alle leben nach ihrer Geburt, wonach ſie ſtreben und in welches ſie übergehn. Zuerſt glaubt nun der Sohn zu finden, Brahm ſei Speiſe, dann er ſei Athem, endlich er ſei Vernunft. Aber alles dies genügt ihm nicht, und wenn er ſeinem Vater vorlegt, was er gefunden, weiſt ihn dieſer zu tieferm Nachdenken an. Zuletzt findet der Sohn, Brahm ſei Glückſeligkeit, denn alle Dinge ſtammen in der That aus Luſt, geboren leben ſie durch Luſt, ſie ſtreben nach Luſt und Glückſeligkeit und gehen in ſie über. Mit dieſer Lehre möge man vergleichen, was der Brahman Mandanis dem Oneſikritos ſagte [3]): Die beſte Lehre ſei die, welche Luſt und Unluſt

---

1) Vergl. ebend. S. 432 f.; S. 442.

2) As. res. VIII. p. 454 f.

3) Strab. XV, 1. p. 298.

aus der Seele verbanne; Unluſt aber ſei von Arbeit verſchieden, jene der Seele feindlich, dieſe ihr befreundet; den Körper müſſe man an Arbeit gewöhnen, damit die Vernunft ſtark werde, durch welche man die Zwietracht der Seele dämpfe.

Etwas verſchieden von dem Inhalte des angeführten Stücks erklärten ſich andere Stellen der Weda's über das höchſte Weſen, indem ſie daſſelbe auf die Vernunft, auf die Wahrheit oder auch auf die Rede zurück führen [1]). Doch mag dies eben nicht als eine weſentliche Verſchiedenheit betrachtet werden, da die Vernunft und die Rede doch auch als mit der höchſten Glückſeligkeit verbunden betrachtet werden [2]).

Wenn man nun hierin die ſchon ausgebildetern, über den Standpunkt des natürlichen Gegebenſeins hinausgehenden Vorſtellungen der Hindus von Gott erkennt, ſo muß auch ihnen zur Seite der Verſuch geſtanden haben, die Frage: wie aus der allgemeinen Seele die Mannigfaltigkeit der erſcheinenden Dinge ſich entwickelt habe, zu beantworten. Wir finden auch hierüber in den Weda's mancherlei Andeutungen, unter welchen wir jedoch eine ältere, der bloßen Naturanſicht angehörige, von einer ſpätern, welche Alles zu vergeiſtigen ſtrebt, unterſcheiden möchten, ohne jedoch behaupten zu wollen, daß dieſe beiden Anſichten in der älteſten Philoſophie der Hindu's mit Bewußtſein ſich von einander geſondert haben müßten. Als der älte-

1) As. res. VIII. p. 402, 427, 448; V. p. 362.

2) Ib. VIII. p. 448. Brahme, who is intellect with felicity, is the best path (to happineſs) etc.

ſten Vorſtellungsart hierüber angehörig ſehe ich nemlich die Lehren an, daß ſich Alles aus der Trennung des Urgrundes in die beiden Geſchlechter des Männlichen und Weiblichen erzeugt habe [1]), oder daß Alles aus dem Ei, oder in andern phyſiſchen Verwandlungen geworden ſei. Später dagegen möchten die Lehren ſein, welche die Schöpfung als das Opfer des Brahm darſtellen [2]), wenn man dieſes Bild im Sinne ſpäterer Commentatoren deuten darf, als wenn nemlich das oberſte Weſen einen Theil ſeiner Vollkommenheit dahin gegeben habe der Sterblichkeit und der Veränderung, der Qual des Lebens. Von einer andern Art, wenn ſie auch mit der vorigen vermiſcht vorkommen ſollte, möchte die Vorſtellung ſein, welche den Grund alles Daſeins auf myſtiſche Weiſe als weder Sein, noch Nicht-Sein, weder Tod, noch Leben, weder Tag, noch Nacht beſchreibt, und erklärt, die Schöpfung der Welt könnten weder Götter, noch Menſchen erkennen, weil ſie aus ihr erſt ihr Daſein empfangen hätten, ſo daß ſie allein dem bekannt ſei, welcher im höchſten Himmel das Weltall beherrſche [3]); aber damit wird doch auch die Annahme verbunden, aus der Kraft der Betrachtung und aus dem

---

1) Ib. p. 441 f. Später iſt jedoch vielleicht, wie Rhode, I. S. 232, bemerkt hat, die Verehrung des Lingam. Das weibliche Princip wird als die Kraft der männlichen Gottheit betrachtet. Colebrooke As. res. VII. p. 280. Daher die Spaltung der Sekten der Hindu's in die, welche das weibliche, und in die, welche das männliche Princip derſelben Gottheit verehren.

2) Ib. p. 405; VII. p. 251; V. p. 356.

3) Ramayuna I. p. 574; As. res. VIII. p. 432 f.

Verlangen im Geiſte, welches der urſprüngliche ſchaffende Saame ſei, werde die Welt, und erkannt werde dies Verlangen von den Weiſen durch die Einſicht in ihren Herzen, welches ſie unterſchieden im Nicht-Sein als die Feſſel des Seins [1]). Dieſe Vorſtellungsweiſe nemlich ſcheint ſich von der zuletzt angeführten darin weſentlich unterſchieden zu haben, daß ſie die Welt als eine Entwicklung und Verwirklichung der göttlichen Kraft betrachtet, indem nach ihr aus dem ungeordneten Sein, welches weder wahres Sein, noch unſterbliches Leben oder heller Tag iſt, das geordnete Sein durch das Verlangen des Urgrundes hervorgehn ſoll, wärend die andere Anſicht umgekehrt die Weltſchöpfung als ein Opfer und als ein Eingehn in die Nichtigkeit des Lebens ſich denkt. Von dieſer letztern Art iſt auch die Vergleichung der Weltſchöpfung mit dem Schlafen Brahms, und ſeines vorweltlichen oder unweltlichen Seins mit dem Wachen. Ob dieſe Vergleichung ſchon vor der Wedanta-Philoſophie, welche wir ſpäter kennen lernen werden, bei den Hindu's geherrſcht habe, wagen wir nicht zu entſcheiden, obgleich ſie in Manu's Verordnungen vorkommt [2]).

---

1) As. res. VIII. p. 404 f. Die engliſche Ueberſetzung iſt nicht ganz deutlich. Then was there no entity, nor non-entity, — death was not, nor then was immortality, nor distinction of day or night. — But that maſs, which was covered by the husk, was produced by the power of contemplation. First desire was formed in his mind and that became the original productive seed; which the wise, recognising it by the intellect of their hearts, distinguish, in nonentity, as the bond of entity. Das Bild des Verlangens wird auch mit dem Bilde vom Männlichen und Weiblichen verbunden.

2) Fr. Schlegel, über Sprache und Weish. d. Ind., S. 280.

In dieſem Werke herrſcht auf entſchiedne Weiſe die Meinung von der Nichtigkeit der Welt:

Zahlloſe Weltentwicklungen giebt's, Schöpfungen, Zerſtörungen,
Spielend gleichſam wirket er dies, der höchſte Schöpfer für und für [1]).

In andern Lehren dagegen, namentlich in den buddhiſtiſchen, wird die Welt als der Durchgang zur Vollendung betrachtet. Es mag auch Vorſtellungen gegeben haben, welche beide Meinungen zu vereinigen ſuchten. Ueber ihr Alter wagen wir nichts zu entſcheiden, weil uns hiſtoriſche Andeutungen fehlen, obgleich es uns ſehr wahrſcheinlich iſt, daß ſie hohen Alters ſind, da ſie in der ganzen Denkweiſe der Hindu's ſich tief verzweigt haben.

Eben ſo fehlt es uns an beſtimmten Ausſagen, welche das hohe Alter der Lehre von einer völligen Wiedervernichtung der Welt feſtſtellen; jedoch ſcheint es aus der gewiß ſehr alten Lehre der Hindu's von den verſchiednen Weltaltern hinlänglich zu erhellen. Die Hindu's nemlich, hierin von der griechiſchen Lehre über denſelben Gegenſtand abweichend, haben die Dauer der Weltalter nach gewiſſen Zeiträumen feſtgeſetzt, und es iſt natürlich anzunehmen, daß nach dem Verlaufe dieſer Zeiträume eine gänzliche Er-

---

So mit Wachen und Schlaf wechſelnd, dies All, was ſich bewegt, was nicht,
Bringt zum Leben er ſtets hervor, vertilgt es, ſtets unwandelbar.

1) Ebend. S. 283.

neuung der Welt ſtatt finden müſſe. Eine merkwürdige Vorſtellungsart findet ſich hierüber, wiewohl ſie nicht ſehr weit verbreitet geweſen zu ſein ſcheint, nemlich daß die Körperwelt nur als Mittel diene, die von Gott Abgefallenen zu läutern und zu ihm zurück zu führen, aber auch vergehe, wenn dieſer Zweck erreicht iſt.

Nun iſt noch zu erwähnen, daß zu den ältern Vorſtellungsarten, welche ſich bei den Hindu's philoſophiſch ausgebildet haben, auch gewiß ihre Lehre von der Seelenwanderung und von der Befreiung von der Seelenwanderung gehört. Urſprünglich mag ſich dieſe Lehre an die Vorſtellung von dem ewigen Fluſſe der Naturkräfte, von der Wanderung derſelben aus einer Form in die andere, angeſchloſſen haben, und ſo ziemlich materiell aufgefaßt worden ſein [1]); ſpäter aber iſt ſie wohl in geiſtigerem Sinne gedacht worden. Die Seelenwanderung wird von den Hindu's als ein Zuſtand der Unruhe und der Unſeligkeit angeſehn, indem die Seelen in der beſtändigen Gewalt des Todes durch ſie erhalten werden und der Mühe der Verwandlung unterliegen. Damit verknüpft ſich nun natürlich die ſittliche Bedeutung des Lebens. In dieſem Volke iſt ein tiefes Gefühl von der Sündhaftigkeit des Menſchen, von der Schuld, welche er auf ſich geladen, und deswegen eine große Furcht vor der Strafe, welcher er zur ewigen Vergeltung unterliegen müſſe. Daher bei allen Ceremonien des indiſchen Geſetzes das beſtändig wiederkehrende Gebet um Tilgung der Sünden und um Bewahrung

1) S. den Grabgeſang As. res. VII. p. 244.

vor Sünden [1]), daher die Meinung von der Verdienſtlichkeit der Büßungen und die äußerſte Härte dieſer Büßungen [2]). Wie kann nun das Leben, welches als Büße der unendlichen Vergehungen gegen ein auf das Aeußerſte überladnes Ceremonialgeſetz [3]) angeſehn wird, einen Reiz haben? Daher findet ſich denn auch ſeit den älteſten Zeiten und in den älteſten Werken der Hindu's überall das Verlangen nach Befreiung von der Seelenwanderung und die Sehnſucht nach der Seligkeit, welche als vollendete Ruhe gedacht wird. Die Mittel zur Befreiung ſind nach den älteſten Vorſtellungen wohl keine andere, als, wie ſchon früher erwähnt, Opfer und andere Ceremonien, beſonders Roßopfer und die äußerſten Büßungen. In den ſpätern Philoſophemen der Hindu's findet ſich nun aber noch ein anderes Mittel, nemlich Erkenntniß, welche frei iſt von allem Sinnlichen, und ſich zur Anſchauung des Unendlichen erhoben hat. Daß dieſes Mittel auch ſchon der erſten Philoſophie der Hindu's bekannt geweſen ſei, dafür ſpricht in den Upaniſchad's die beſtändige Empfehlung der innern Beſchauung und des tiefen und feſten Nachdenkens über

---

1) Z. B. As. res. V. p. 360. Erbſünde bei den Hindu's ebend. VII. p. 310.

2) Man vergl. die Büßungen des Wiswamitra nach Bopp's Ueberſetzung, vorzüglich gegen das Ende.

3) Vergl. die unzähligen Vorſchriften über das Eſſen, die Geſellſchaft dabei, das Sitzen u. ſ. w. As. res. VII. p. 277. Vieles hiervon mag neuern Urſprungs ſein. Man ſieht, wie Sitte und Gebrauch das lebendige Weſen in den Hindu's überwältigt haben; ſie ſind wie die Alten, welche nicht mehr aus ihren Gewohnheiten können. Man kann ſich nicht verleugnen, daß dieſes Volk ſeit lange ſein Tod getroffen hat.

das Weſen Gottes [1]), ſo wie es denn überhaupt natürlich iſt, daß ſchon mit der Entwicklung der Philoſophie das tiefe Nachdenken als Mittel zu dem, was man als das Ziel des Lebens ſich denkt, betrachtet wird. Wir können hinzufügen, daß auch in dem verhängnißvollen Ringe des Kalidaſa [2]) das Sinnen in ſich ſelbſt über das höchſte Weſen als Mittel zur Erkenntniß alles deſſen, was iſt, geſchildert wird. Uebrigens findet man in den ältern Werken der Hindu's, ſo weit ſie mir bekannt ſind, nichts von den Eintheilungen der Erkenntnißkräfte, welche die ausgebildetere Philoſophie der Hindu's kennt und deren Kenntniß dieſelbe zur Erlangung der höchſten Seligkeit für nothwendig hält.

Soll ich nun noch zum Schluſſe dieſer Betrachtungen hinzuſetzen, wie die Ergebniſſe, welche ich aufgeſtellt habe, mir ſehr ſchwankend und unvollſtändig dünken? Es dürfte vielleicht nicht unnöthig ſein, indem oft dergleichen Unterſuchungen mit zu großer Zuverſicht entwickelt worden ſind, Andere auch nicht ſelten mehr darauf gebaut haben, als die Urheber ſelbſt. Aber ich hoffe, daß man, billig denkend, anerkennen wird, wie in dieſem Gebiete einer ganz jungen Forſchung jeder Schritt nur ſchwankend gethan werden kann. Es ſoll hier nichts abgeſchloſſen werden; das, was ich aufgeſtellt habe, ſind Hypotheſen, deren Werth

---

1) As. res. VIII. p. 448; 455. Dagegen p. 443 darf nicht dafür angeführt werden, da der Upaniſchad, aus welchem die Stelle genommen, ſpätern Urſprungs iſt. Auch in dem Atharvan-Weda kommen mehrere Stellen dieſer Art vor.

2) Act. VII. sc. 6.

hier, wie überall, nur darin beſteht, daß ſie die Aufmerkſamkeit auf einen oder den andern Punkt leiten, deſſen Sicherſtellung noch weiterer Forſchungen bedarf. Die Hypotheſen ſind für den Verſuch und die Beobachtung. Es kam uns hier überhaupt mehr darauf an, allzu ſichern Behauptungen Zweifel entgegen zu ſtellen, als ſelbſt etwas Sicheres behaupten zu wollen. Von einer philoſophiſchen Betrachtung der Menſchengeſchichte ausgehend, würden wir vielleicht etwas Feſteres aufſtellen können, aber wir wollen uns vor allen Dingen, wenn es darauf ankommt Thatſachen zu begründen, vor der Vermiſchung geſchichtlicher mit philoſophiſchen Unterſuchungen hüten.

Drittes Kapitel.

Von dem Urſprunge der griechiſchen Philoſophie.

Wenn wir uns über das Vorgeſchichtliche der indiſchen Philoſophie weitläuftig ausgelaſſen haben, ſo ſind wir um ſo mehr geſonnen, über das Vorgeſchichtliche der griechiſchen Philoſophie uns kurz zu faſſen; denn das Vorgeſchichtliche dieſer iſt ganz anderer Art, als das Vorgeſchichtliche jener; von dem, was für das indiſche Alterthum noch nicht geſchichtlich iſt, läßt ſich wohl die Hoffnung hegen, daß es noch einmal geſchichtlich werden dürfte, und es verlangt deswegen größere Beachtung; dagegen das

griechiſche Alterthum iſt uns wohl hinlänglich bekannt, um einzuſehn, wie ſeiner Geſchichte eine beſtimmte Grenze geſteckt iſt.

Unſer Zweck bei dieſen Unterſuchungen über das Vorgeſchichtliche iſt nur, ſo viel als möglich uns über das zu unterrichten, woran die erſte Entwicklung der griechiſchen Philoſophie ſich anſchließen konnte. Wir unterſcheiden zu dieſem Zwecke das, was in der griechiſchen Denkart zur Erregung philoſophiſcher Gedanken lag, und was etwa aus fremdem Unterricht den Griechen zugefloſſen ſein möchte. Indem wir das Erſte zuerſt betrachten wollen, erinnern wir daran, daß es hauptſächlich drei Weiſen der geiſtigen Entwicklung ſind, an welche ſich die Philoſophie anſchließt, nemlich das religiöſe Gefühl, die Dichtkunſt und die volksthümliche Denkweiſe, wie ſie in Sitten, Staatsmaximen und wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſich ausdrückt.

Was nun die religiöſen Vorſtellungen der Griechen betrifft, ſo möchte man ſie als die reichſte Quelle für unſern Zweck anſehn. Viel iſt uns von ihnen überliefert worden, und in dieſem hat offenbar Vieles Beziehung auf allgemeine Lehren, wenn ſolches auch nur bildlich in den Mythen dargeſtellt ſein ſollte. Auch ſchon die Alten haben gemeint, manche Philoſopheme möchten ihre Quelle in alten Ueberlieferungen der Mythologen gefunden haben, wie z. B. die Lehre, Alles ſei in unaufhörlichem Fluſſe, auf die Verſe des Homer, in welchen er den Okeanos und die Thetys, die Meergottheiten, als die Eltern der Menſchen und der Götter nennt, bezogen wird, oder wie Ariſtoteles in dem Anfange der Theogonie des Heſiodos, wo er das

Chaos und die Liebe als Urgründe alles geordneten Daſeins beſingt, den Urſprung der Lehre, welche das bildende Princip von der Materie unterſcheidet, zu finden glaubte. Allein das, was die Alten hierüber ſagen, iſt theils ſehr ungenügend, nicht ſelten ſehr gezwungen, theils klingt es, wie Verſpottung [1]), und endlich, da es ſich nur auf einzelne und ſehr verſteckte Elemente der religiöſen Ueberlieferungen bezieht, können wir darin keinen großen Einfluß auf die Ausbildung der Philoſophie angedeutet finden.

Wollen wir in der religiöſen Denkart die wahren Anknüpfungspunkte der griechiſchen Philoſophie finden, ſo müſſen wir unterſuchen, wie in den Zeiten, in welchen die Philoſophie entſtand, dieſe Denkart beſchaffen war. Die Unterſuchungen dagegen, welche auf die älteſten mythologiſchen Vorſtellungen und auf die Ideen und Gefühle, aus denen ſie entſtanden ſein mögen, ſich beziehn, können uns für unſern Zweck ganz gleichgültig ſein, denn von den religiöſen Vorſtellungen, aus welchen die griechiſche Mythologie erwachſen iſt, wagen wir zu ſagen, daß ſie zu den Zeiten des Thales etwas Veraltetes und halb Vergeſſenes, halb Vernachläſſigtes, kurz etwas, was nicht mehr lebendig in die Entwicklung des griechiſchen Geiſtes eingriff, waren. Doch müſſen wir einige allgemeine Betrachtungen über die Entſtehung und Fortbildung der griechiſchen My-

1) Die Sophiſten ſcheinen ſich auch damit einen falſchen Schein gegeben zu haben, daß ſie ihre Meinungen auf ſehr alten Urſprung zurück führen wollten. Darüber ſpottet Platon nicht ſelten, wie offenbar im Protagoras und Kratylos, aber auch wohl im Theätet.

thologie äußern, ehe wir ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philoſophie zum Verſtändniß bringen können.

Es kann wohl kaum ein Zweifel darüber herrſchen, daß die erſten Linien der Mythologie aus Aſien nach Europa gekommen ſind, vielleicht nicht ſo ſehr durch ſpätere Anbauer, als durch die erſten Einwohner ſelbſt. Dieſe erſten Grundlinien aber ſind unter der Hand der bildenden Griechen bald gänzlich umgewandelt worden. Wenn wir nur irgend den Ueberlieferungen über die orientaliſche Mythologie, wie ſie nicht nur in ſchriftlichen Mittheilungen, ſondern auch in Bildwerken uns vorliegen, trauen dürfen, ſo müſſen wir einen ſehr weſentlichen Unterſchied zwiſchen ihr und der griechiſchen, wie ſie in der hiſtoriſchen Zeit uns erſcheint, anerkennen. Jene drückt ihre Verehrung gegen das Göttliche in manchen unförmlichen Symbolen aus, thieriſcher Geſtalt entnommen, oder auch menſchliche Geſtalt mit thieriſcher vermiſchend, oder, wenn auch die menſchliche Form überall hervortritt, doch ſie zu Zerrbildern ausdehnend; dieſe dagegen, wenn ſie das Göttliche ausdrücken will, ſucht nur das Kräftige, das Edle und Schöne in der menſchlichen Geſtalt darzuſtellen. Zu dieſem Abſtande beider Arten der Mythologie iſt es nicht auf einmal gekommen, ſondern allmälig hat ſich die griechiſche Darſtellungsweiſe aus der orientaliſchen heraus gebildet. Noch beim Homeros und beim Heſiodos finden wir manche Spuren der ältern Vorſtellungsweiſe, welche ſchon bei den Tragikern faſt ganz verſchwunden iſt; ſie wurde zwar nicht völlig vergeſſen, aber ſie trat in den Hintergrund zurück gegen die Götterbilder, welche öffentliche Verehrung genoſſen, mit allem Aufwande der Kunſt geſchmückt. Es

entſtand ein Geſchlecht jüngerer Götter, welches die ältern Götter beſiegte [1]).

Nicht ſchwer iſt es, den Grund dieſer Umwandlung der Mythologie bei den Griechen zu finden. Der Kunſtſinn der Griechen hat ſie hervorgebracht. So wie die bildende Kunſt fortſchritt, mußten die Ungeheuer, bis auf wenige Ueberbleibſel, aus dem würdigſten Gegenſtande der Kunſt, aus der Mythologie, verſchwinden. Man hat den plaſtiſchen Geiſt der griechiſchen Poeſie nicht verkannt; man muß ſeine Wirkſamkeit auch in der griechiſchen Mythologie anerkennen.

Es iſt offenbar, wie dieſe Fortbildung der griechiſchen Mythologie ihr allmälig immer mehr ein heiteres und menſchliches Anſehn gab. Die Götter erſcheinen wie Menſchen, im Umgang mit Menſchen, nur mächtiger und klüger, als dieſe, übrigens denſelben Leiden und denſelben Leidenſchaften unterworfen; nur ſo ſind ſie ein paſſender Gegenſtand der Kunſt. Aber in demſelben Maaße, in welchem ihre Geſtalten der Kunſt gerecht wurden, in demſelben Maaße wurden die mythiſchen Vorſtellungen zur Erregung philoſophiſcher Gedanken unpaſſend. Mit der rohen Form, in welcher ſich die erſten Gefühle der Ehrfurcht, der Scheu, der Verehrung vor dem Göttli-

1) Mir iſt nicht unbekannt, was Otfr. Müller, Proleg. z. e. wiſſenſch. Mythol. S. 373 f., gegen die frühere Verehrung der ältern Götter erinnert hat. Davon mag auch ſo viel wahr ſein, daß ſpäter Manches über die frühern Götter von Dichtern erfunden worden; aber ich kann mich nicht überreden, daß Zeus früher verehrt worden ſei, als Uranos.

chen ausgeſprochen hatten, verloren auch die Göttergeſtalten ihre Bedeutſamkeit. Die Götter, welche menſchlich auf dem Olymp wohnten, konnten nicht ſo das Nachdenken mit dem Gedanken des Unendlichen erfüllen, wie die mythiſchen Symbole, welche ein Bild der das Weltall ſchaffenden oder befruchtenden Kraft zu geben erfunden zu ſein ſchienen.

Doch wenn wir die religiöſe Denkart der Griechen gerecht würdigen wollen, müſſen wir ihre öffentliche Gottesverehrung von der geheimen unterſcheiden. Von der erſtern handelten wir bisher, und ſuchen jetzt ihren Einfluß auf die Entwicklung der griechiſchen Philoſophie zu beſtimmen. So verſchiedenartig auch die Formen waren, in welchen der Gottesdienſt bei den Griechen hervortrat, ſo war er doch beim Beginn der hiſtoriſchen Zeit im Ganzen zu einem kraſſen Anthropopathismus, zu einem rohen Ceremonienweſen und zur bloßen Ueberlieferung herabgeſunken. Das Volk kannte die Bedeutung der Ueberlieferung und der urſprünglichen Einſetzung der Gebräuche nicht, das religiöſe Gefühl, welches ſich an ſie anſchloß, war nur das ganz allgemeine einer unbeſtimmten Ehrfurcht vor dem Urſprünglichen, Alten und Göttlichen, ein Gefühl, welches ſich in verſchiednen Formen ausſprach, und theils geſchichtliche Anknüpfungspunkte in den einzelnen Staaten fand, theils bei der Betrachtung der Naturerſcheinungen ſich äußerte. Die Götter waren dieſen Griechen von der ethiſchen Seite die Stammväter ihrer Heldengeſchlechter, die Gründer und Beſchützer ihrer Staaten und der ſittlichen Ordnung in ihnen, die Wächter über ihr Haus; nur wenig ſchimmerte ein allgemeinerer Geſichtspunkt hindurch, der im

Zeus wohl auch den allgemeinen Vorſorger [1]) erblicken ließ, und andere Götter als Wohlthäter der ganzen Menſchheit bezeichnete. Dabei fehlte auch die phyſiſche Seite nicht, indem die Griechen in allen Naturerſcheinungen göttliche Kräfte regſam erblickten, und ein tiefes Gefühl der Nothwendigkeit, nach welcher Alles in der Welt göttlichen Geſetzen gemäß ſich geſtaltet, in ihnen nicht vermißt wird. Daß eine tiefere Auffaſſung des Religiöſen in der allgemeinen Denkart der Griechen zu dieſer Zeit nicht lag, wird daraus bewieſen, daß ihnen die Geſänge des Homeros und des Heſiodos als Quellen der Götterlehre galten [2]).

Wenn wir uns nun fragen, was eine ſolche Religion für die Entwicklung der Philoſophie vorbereitet habe, ſo iſt es wohl klar, daß es nur ſehr allgemeiner Art ſein konnte. Von der Einheit des Grundes aller Dinge, welchen zu erforſchen der Zweck der Philoſophie iſt, leitete der Polytheismus der Volksreligion mehr ab, als die dunkeln Spuren des Monotheismus in ihm darauf hinleiteten. Doch konnte allerdings das philoſophiſche Streben auch in dieſen dunkeln Spuren einen Haltpunkt finden. Die ſittliche Ordnung der Dinge, auf welche ferner die religiöſen Vorſtellungen führten, konnte ebenfalls zu philoſophiſchen Gedanken erregen, und hat es wahrſcheinlich gethan, woran ſich denn auch wohl die, wenn auch ſehr unbeſtimmten, Vorſtellungen von dem Leben der Verſtorbenen im Hades und von der Vergeltung ihrer Thaten anſchloſſen. Am meiſten aber mußte wohl die phyſiſche Seite der Volksre-

---

1) *Μητιέτης.*

2) Darüber giebt Herodot, II. 53, nicht nur ſeine Meinung.

ligion, in wiefern ſie überall in der Natur das göttliche Leben zu erblicken aufforderte, und Alles dem Naturgeſetze unterordnete, das philoſophiſche Nachdenken erwecken.

Doch alle dieſe Anregungen der Philoſophie ſind ſehr untergeordneter Art; weniger iſt deſſen in der öffentlichen Religion der Griechen, was Philoſophie erwecken, als was der philoſophiſchen Denkart widerſtreben konnte. Aber eben ein ſolches Widerſtreben iſt die beſte Erweckung der lebendigen Kraft, und ſo kann man ſagen, mehr Nutzen habe die griechiſche Philoſophie daraus gezogen, daß die Religion ihr nicht entgegenkam oder ihr widerſprach, als daß ſie ihr einige Gedanken zur Erforſchung überlieferte. Denn je mehr die Götterlehre zur bloßen Ueberlieferung ohne tiefern Sinn herunter gekommen war, um ſo mehr ließ ſie auch das wiſſenſchaftliche Nachdenken frei, und indem ſie Unwürdiges von den Göttern ausſagte, rief ſie das philoſophiſche Streben hervor, dem Bedürfniſſe der menſchlichen Seele, ſich über das Verhältniß zwiſchen Göttlichem und Weltlichem zu unterrichten, durch eignes Forſchen Genüge zu leiſten. Davon findet man den Beweis in den Verhältniſſen, in welche ſchon die erſten Philoſophen ſich gegen die Volksreligion ſtellten. Denn die, welche ſich nicht etwa ganz gleichgültig gegen alle religiöſe Ueberlieferungen zeigten, haben entweder den Aberglauben des Volks und die alten Ueberlieferungen von den Göttern verſpottet und geſchmäht, wie wir beim Xenophanes, Herakleitos und Anaxagoras finden werden, oder ſie haben es ſich herausgenommen, wie Parmenides und Empedokles, ſich eine eigne Theogonie und Kosmogonie zu erfinden. Das fromme Weſen der Pythagoreer, welche unter den ältern Philoſophen allein auf reli-

religiöſe Vorſtellungen hindeuteten, möchte wohl mehr an die Geheimlehren, als an die öffentliche Verehrung der Götter angeknüpft werden.

Poſitivern Einfluß, hat man gemeint, möchten die Myſterien auf die Philoſophie ausgeübt haben. Doch iſt hierüber, wie es mir ſcheint, ein faſt undurchdringliches Dunkel verbreitet. Guten Grund nemlich ſcheint mir die Unterſcheidung zu haben, welche man zwiſchen den Gebräuchen der Myſterien und zwiſchen der Lehre gewiſſer prieſterlicher Schulen, die ſich an die Myſterien angeſchloſſen haben, gemacht hat, indem man meint, daß jene gar nicht nothwendig mit dieſer verbunden geweſen ſeien. Iſt aber dies der Fall, ſo konnte auch in dem, was man gewöhnlich heilige Sage (ἱερὸς λόγος) nennt, etwas anderes mitgetheilt werden, als was der urſprüngliche Sinn des geheimen Gottesdienſtes war. Dies würde nun das ſchwierige Verſtändniß der abgeriſſenen Notizen, welche wir über die Myſterien der Alten finden, noch um Vieles ſchwieriger machen. Nach zuverläſſigen Unterſuchungen [1]) iſt ſo viel gewiß, daß vor dem Homer, denn Homer iſt alleinige Quelle für die Zeit vor ihm, kein geheimer Gottesdienſt nachgewieſen werden kann, aber auch höchſt wahrſcheinlich, daß vor ihm kein geheimer Gottesdienſt ſtatt fand. In den Schriften, welche dem Heſiodos zugeſchrieben werden, geſchieht zuerſt ſeiner Meldung. Wir ſind nun geneigt,

1) Lobeck, de Orphei aetate, diss. I — III. Die Gründe, welche Creuzer, Symbolik III. S. 152 f., für das Gegentheil anführt, beruhen auf einer ganz unſichern Chronologie. Lobeck geht wenigſtens den Weg, welcher in ſolchen Unterſuchungen allein zu einem Reſultate führen kann.

mit den erwähnten Unterſuchungen anzunehmen, daß die myſtiſchen Religionen in Griechenland ein Werk des reifenden griechiſchen Geiſtes waren, in welchem mit dem Bewußtſein über ſich ſelbſt auch der Zweifel und die Bangigkeit über ſich und ſein Leben um ſich griff [1]), mit einem Worte, daß ſie den Uebergang bezeichnen aus den Spielen der Kindheit in den Ernſt des reifern Alters. So wie nun die öffentliche Religion ſich immer mehr für die künſtleriſche Darſtellung und in Verbindung mit dieſer ausgebildet hatte, ſo ſcheinen dagegen die myſtiſchen Gebräuche und Erzählungen mehr dem philoſophiſchen Gedanken vorgearbeitet zu haben, ohne doch ſelbſt auf den Namen der Philoſophie irgend wie Anſpruch zu haben [2]).

Wenn man ein ſo zuſammengeſetztes und durch tauſend Zufälligkeiten verworrenes Gewebe, wie die griechiſche Mythologie, öffentliche und geheime, vor ſich hat, ſo muß man natürlich in Irrthum gerathen, wenn man es als das Reſultat einer Richtung des Geiſtes oder einer Stufe ſeiner Entwicklung betrachtet. Uns kommt es daher auch gar nicht in den Sinn, aus der philoſophiſchen Richtung des griechiſchen Geiſtes die geheimen Gottesdienſte der Griechen erklären zu wollen, ſondern nur, daß dieſe Richtung in die Ausbildung der Myſterien mit eingriff, möchten wir behaupten. Wenn ſich der öffentliche Polytheis-

---

1) Lobeck l. l. diss. III. p. 8.

2) Lobeck, de mysteriorum argumentis, ps. III. p. 4. Haud equidem repugno, hierologiis aliquantulum ex physica ratione et e philosophia admistum fuisse, ea videlicet, quae fuit ante philosophos.

mus der Griechen immer mehr von der urſprünglichen religiöſen Bedeutung entfernte, dem Gedanken, welcher ſich an das religiöſe Gefühl nothwendig anſchließt, faſt gar keine Befriedigung gewährte, ja ſelbſt dem ſittlichen Gefühle mehrfaches Aergerniß erregte, ſo läßt es ſich nicht anders denken, als daß der nachdenkliche Geiſt der Griechen, auch noch ehe er zur Entwicklung der Philoſophie kam, an einem andern Orte ſeine Befriedigung geſucht habe. Dazu boten ſich die geheimen Religionen dar, dazu wurden ſie zum Theil gebildet. So ſehn wir eine Reihe geheimnißvoller Männer in der Zwiſchenzeit zwiſchen der mythiſchen Urwelt und der geſchichtlichen Periode aufſtehn, welche da, wo der öffentliche Gottesdienſt nicht ausreichen wollte, eingriffen, und ſelbſt auf Befehl des Staats durch fremdartige Gebräuche das von Schuld belaſtete Gemüth ſühnten. Die geheimen Weihungen ſchloſſen ſich höchſt wahrſcheinlich an ältere Religionen an, wie die Myſterien in Samothrake und in Eleuſis an Ueberbleibſel pelasgiſcher Gottesdienſtes, wurden aber wohl erſt jetzt, im Gegenſatz gegen die neuere Ausbildung der Religion, zu geheimen Orgien. Schon das Geheimniß und das Dunkel, in welches die alten Ueberlieferungen von den im Lichte der Kunſt dargeſtellten menſchlichen Göttern zurück gedrängt worden waren, mußten die Andacht, aber auch das Nachdenken erregen. Außerdem aber mochte auch wohl der Inhalt der alten Ueberlieferungen zum Theil noch bedeutſamer erſcheinen, als die faſt ganz vermenſchlichte Geſchichte der neuern Götter. Je mehr befremdend er den Vorſtellungen der neuern Griechen war, um ſo mehr wurde man aufgefordert, durch neuere Deutung, in Erzählungen, Bildern oder

Vorſchriften, das Alte, wenn nicht verſtändlich zu machen, doch gewiſſermaßen der Vorſtellung zu nähern. So ſehen wir an die geheimen Lehren eine Art von geheimer Dichtkunſt ſich anſchließen; die Namen des Orpheus, des Muſäos, des Linos und Anderer werden berühmt; an dieſe reihen ſich geſchichtliche Perſonen, wie Thaletas, Epimenides und Onomakritos, an dieſe aber ſchließen ſich zuletzt Philoſophen ähnlicher Richtung an, wie die Pythagoreer und Empedokles.

Ohne nun wie Ariſtoteles [1]) ſagen zu wollen, daß es nicht eben der Mühe werth ſei, ernſtlich über die mythologiſchen Lehren der alten Theologen nachzuforſchen, dürfen wir doch wohl behaupten, daß ihre ganze Vorſtellungsweiſe nur in wenigen und in wenig entwickelten allgemeinen Meinungen ſich bewegte. Da aber eben dieſe Meinungen in ſpäterer Zeit weiter ausgebildet worden ſind, und wir nur von Spätern Kunde über ſie erhalten haben, ſo liegt hierin eine große Schwierigkeit, den Grad ihrer Ausbildung zu beſtimmen; denn die Spätern haben ſich ſchwerlich enthalten, ihre Bildung in die alten Ueberlieferungen hinein zu legen. Deswegen iſt hierüber nur den älteſten Nachrichten einigermaßen zu trauen. Herodot und ſeine Zeitgenoſſen kennen Orphiſche und Bakchiſche Orgien, und bei jenem ſtehn ſie offenbar in einer gewiſſen Verehrung, indem er ſie auf ägyptiſchen Urſprung zurück führen will [2]). Bei Spätern dagegen ſind ſie in Verachtung [3]), und gewiß

---

1) Met. III. 4.

2) II. 81.

3) Plat. de rep. II. p. 364; Euthyd. p. 277; Isocr. laud. Busir.

nicht mit Unrecht, indem ſich allerlei Aberglaube und Betrug an ſie angeſchloſſen hatte. Dies iſt kein geringer Beweis für die oben entwickelte Annahme, daß die Myſterien ſich im Uebergange zur Philoſophie ausgebildet haben, denn als einem ſolchen Uebergange angehörig, haben ſie ihre kurze Zeit gehabt, nachher aber ſind ſie in Verfall und in Verachtung gerathen. Platon erwähnt zwar auch ihre Entartung, ſpricht aber ſonſt, wenn auch mit einigem Anflug von Ironie, doch nicht ohne Achtung vom orphiſchen Leben und von orphiſcher Lehre. Nach ihm erſcheint das orphiſche Leben als ein aſcetiſches, durch Mäßigkeit die Seele ordnendes, wodurch auch körperliche Heilung bezweckt werden könne [1]); die alten Weihen werden von ihm zu jener Art der Begeiſterung gezählt, welche ohne Bewußtſein die Seele erhebe und reinige [2]). Ueber die Lehre der alten Theologen führt Platon freilich manches an, was als willkürliche und den Sophiſten nachgebildete Deutung erſcheinen möchte, wie wenn er ihnen die Lehre des Herakleitos beilegt, daß Alles beſtändig fließe [3]); Anderes dagegen ſcheint dem Charakter alter mythiſcher Lehren ganz entſprechend zu ſein. Hierzu rechnen wir die Meinungen über das gegenwärtige und das zukünftige Leben, daß jenes ein Leben wie im Grabe ſei, zur Strafe alter Frevel, worauf die allgemeine Nothwendigkeit reinigender Gebräuche gegründet werden

p. 229 ed. Steph.; Theophr. charact. 16; cf. Lobeck de myster. priv. II. p. 2.

1) De legg. VI. p. 782; Charm. p. 156 f.

2) Phaedr. p. 244, 265.

3) Cratyl. p. 402.

mußte, daß aber auch im zukünftigen Leben die Gerechten Lohn ihrer Thaten, ſo wie die Ungerechten Strafe erwarte[1]). An dieſe Vorſtellungen ſchloß ſich auch höchſt wahrſcheinlich die Lehre von der Seelenwanderung an[2]). Ueber die kosmogoniſchen Lehren, welche dieſen Myſterien zugeſchrieben werden möchten, finden wir keine ſichere Auskunft beim Platon; Ariſtoteles aber meinte gefunden zu haben, daß den ältern Theologen überhaupt die Meinung vorgeſchwebt habe, das Beſſere entwickle ſich aus dem weniger Guten, die Ordnung aus dem Ungeordneten[3]), indem ſie aus der Nacht, dem Chaos, dem Uranos oder dem Okeanos die Dinge hervorgehn ließen, aber nicht aus dem Zeus, der jetzt die Welt beherrſche. Dieſe Meinung des Ariſtoteles gewinnt große Wahrſcheinlichkeit, wenn man ſie ſowohl mit ſpätern Lehren der Philoſophen, welche ſich hieran anſchloſſen, als mit andern Vorſtellungen der Orphiker von den Göttern vergleicht. Denn von dieſen müſſen wir vorausſetzen, daß ſie noch ſehr roh waren, und an phyſiſchen Erſcheinungen den Begriff des Göttlichen ſich anſchaulich machten[4]), das Vernünftige alſo wahrſcheinlich als eine ſpätere Entwicklung ihnen erſchien. Uebrigens ſcheint in ihren phyſiſchen Vorſtellungen eine Vermiſchung, oder vielmehr Nicht-Unterſcheidung mechaniſcher und dyna-

1) Cratyl. p. 400; Meno p. 81; de rep. II. p. 303. Cf. Philolai fragm. ap. Clem. Alex. Strom. III. p. 433.

2) Phileb. p. 66. Die Erwähnung des Pindar, Meno l. l. ſcheint eben dahin zu deuten. Vergl. O. Müller's Prolegommena S. 385.

3) Met. XII. 6; XIV. 4.

4) Arist. met. II. 4; XII. 8.

miſcher Anſicht ſtatt gefunden zu haben, wie ſie auch in der heſiodiſchen Theogonie und in der orphiſchen Lehre, in welcher vom Ei die Geburt der Dinge abgeleitet wird [1]), nachgewieſen werden kann.

So gering auch und ſo unſicher die Ausbeute ſein mag, welche wir aus den mythiſchen Vorſtellungen für unſern Zweck ſchöpfen konnten, ſo können wir doch noch weniger aus unſerer Kenntniß der Dichtkunſt und der ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Denkweiſe jener Zeiten entnehmen. Dieſe beiden Quellen, aus welchen die Philoſophie ſchöpfen konnte, ſind oben faſt nur zu dem Zwecke angedeutet worden, um die Lücke bemerklich zu machen, welche in der hiſtoriſchen Betrachtung über die Wiege, aus welcher die griechiſche Philoſophie hervorging, uns bleiben muß. Wir ſind nicht ſo kühn, aus den wenigen Fragmenten, welche uns von den Dichtern um die Zeit des Thales übrig geblieben ſind, über den Charakter ihrer Dichtkunſt etwas beſtimmen zu wollen, außer nur das Allgemeinſte, nemlich daß in der lyriſchen und gnomiſchen Dichtkunſt, welche jetzt ſich auszubilden anfing, ein nachdenklicher Charakter herrſchte, wie er dieſen Arten der Dichtkunſt geziemt, zur Erregung philoſophiſcher Gedanken aber wohl geeignet iſt. Einzelne Gedanken der Dichter anzuführen, würde nichts frommen, da ſie nicht nothwendig von der herrſchenden Denkart, ſondern vielleicht nur von der Stimmung des Augenblicks zeugen würden.

An die gnomiſche Dichtkunſt ſchloſſen ſich am nächſten

---

1) Von dieſer Lehre iſt zuerſt beim Plutarch, Sympos. II. 3, 2, die Rede; ihr Alter darf daher bezweifelt werden.

die Gemeinplätze für das thätige Leben an, welche in den Sprüchen der ſieben Weiſen geſammelt worden ſind, und welche mit den Anfängen der griechiſchen Philoſophie ungefär gleichzeitigen Urſprung gehabt haben mögen. Von einer Philoſophie der ſieben Weiſen, wenn man den Thales ausnimmt, wird jedoch niemand, welcher Philoſophie von andern Erzeugniſſen des Geiſtes zu unterſcheiden weiß, ſprechen wollen. Eine Art Lebensweisheit mochte ſich bei ihnen ausgebildet haben, welche ſie, aus dem Verkehr mit den Menſchen ſchöpfend, in kurzen Sinnſprüchen dem Verkehr überlieferten. Eine tiefere Weisheit in dieſen zu ſuchen, ſind wir keineswegs geneigt, ja wir möchten nicht einmal aus ihnen über die ſittliche Geſinnung der Griechen damaliger Zeit irgend etwas folgern, da ihre Sammlung wenig Zuverläſſigkeit hat, und die ganze Zuſammenſtellung der Sieben zu einer Geſellſchaft, deren Mitglieder überdies auf verſchiedne Weiſe genannt werden, zu dem Gebiete der Sage, nicht der Geſchichte gehört. So mögen ſie denn hier nur erwähnt worden ſein, um anzudeuten, wie zu des Thales Zeiten der Geiſt der Ueberlegung und des Nachdenkens das ganze Leben der Griechen zu durchdringen begonnen hatte.

Hiervon giebt auch die wiſſenſchaftliche Bildung dieſer Zeiten Zeugniß. Denn nicht nur in der Philoſophie, ſondern auch in der Geſchichte, ſowohl der Natur, als der Menſchen, wurden zu derſelben Zeit die erſten Verſuche gemacht, indem man ſo auf einmal an den entgegengeſetzten Seiten der Wiſſenſchaft zu arbeiten begann. Die empiriſche Naturkunde hat ihren Anfang in der Arzneikunde gehabt, und die erſten einigermaßen wiſſenſchaftlichen Aerzte

unter den Griechen finden wir in zwei von der Philoſophie urſprünglich unabhängigen Schulen etwa um die Zeit des Thales und des Pythagoras. Mehr noch aber, als dieſe wenig bekannte Naturgeſchichte, erregt unſere Beachtung die älteſte Geſchichte der Griechen. Dieſe, wie ſie aus den Händen eines Kadmos, Pherekydes und Hekatäos hervorging, iſt nicht viel jünger als Thales, und ſcheint der Philoſophie noch nicht ſo fern geſtanden zu haben, als die ſpätere Geſchichtſchreibung. Denn Philoſophie und Geſchichte haben eine gemeinſame Quelle gehabt in den religiös-poetiſchen Theogonien und Kosmogonien und in der Sage über Götter und Menſchen. Dieſen gemeinſamen Urſprung konnten ſie auch in ihrer erſten Ausbildung nicht verleugnen. Daher finden wir bei den älteſten Philoſophen Manches über Entſtehung der Menſchheit und über Stiftung der Staaten. Die erſte Geſchichte aber ſchloß ſich an die Nachforſchung über Entſtehung aller Dinge an, und verband mit der Götter Urſprung die Geſchichte der Helden und Menſchen. Davon ſieht man die unzweideutigen Spuren noch im Herodot. Den älteſten griechiſchen Geſchichtwerken möchte auch wohl das ſehr ähnlich geweſen ſein, was Pherekydes der Syrer über die Vermiſchung und Geburt der Götter ſchrieb. Von dieſem Manne, welcher zu den älteſten Schriftſtellern in Proſa gezählt wird, deutet Ariſtoteles an, daß er auf der Grenze zwiſchen der mythiſchen Poeſie und der Philoſophie geſtanden habe [1]), und die Ueberlieferungen, welche uns von ſeinem Werke Nachricht geben, ſtimmen darin überein, daß

1) Met. XIV. 4.

er unter gewiſſen mythiſchen Bildern ſeine Vorſtellung von dem Urſprunge der Dinge mittheilte. Daß dieſe Bilder für uns ſchwer zu deuten ſind, iſt natürlich, weil ſie ſchon den Alten, welche doch das Ganze überſehn konnten, dunkel vorkamen, uns aber nur wenige Fragmente ſeiner Allegorie gerettet worden ſind. Daß er Alles aus dem Beſten habe hervorgehn laſſen, ſchließt Ariſtoteles [1]) wohl nur daraus, daß er den Zeus als das Erſte geſetzt hatte [2]). Außer dem Zeus aber ſcheint er eine bildbare Maſſe angenommen zu haben als zweites Princip, welches er die Erde nannte [3]), und indem er den Zeus als das befruchtende Princip in die Liebe ſich verwandeln ließ, ſtand er wohl in der Mitte zwiſchen der mechaniſchen und dynamiſchen Naturlehre, deren Sonderung wir in den erſten Anfängen der griechiſchen Phyſik ſich bildend finden [4]).

Wenn man nun dieſe Elemente griechiſcher Bildung, aus welchen die Philoſophie ſich entwickeln konnte, betrachtet, ſo wird man wohl nicht daran zweifeln können, daß ſie hinreichend waren, den philoſophiſchen Trieb der Griechen zu wecken und zu nähren. Findet man ein Volk auf der Stufe der Bildung ſtehend, auf welcher das griechiſche

1) L. l.

2) Diog. L. I. 119.

3) Wenn Diog. L. l. l. die Zeit als drittes Princip genannt wird, ſo ſcheint mir damit nur die Ewigkeit der Zeit, in welcher die Principe waren, angedeutet zu werden.

4) Die Hauptſtellen über die Lehre des Pherekydes außer den ſchon angeführten ſind: Clem. Alex. Strom. VI. p. 621; Procl. in Tim. III. p. 156; Herm. irris. phil. 12. p. 222. Worth.; Max. Tyr. diss. X, 4. p. 174. Reisk.

zur Zeit des Thales ſtand, ſo muß man erwarten, daß es ſich bald ſeine Philoſophie bilden werde, wenn nicht ungünſtige Umſtände ſein Fortſchreiten auf der begonnenen Bahn hemmen ſollten. Man kann unbedenklich ſagen: die Griechen bedurften keiner Anweiſung zur Philoſophie; ohne fremden Unterricht konnten ſie ſich zur philoſophiſchen Erkenntniß erheben.

Doch wer weiß, zu ihren eignen guten Gaben kann noch der fremde Unterricht als ein willkommenes Geſchenk hinzugetreten ſein, und wenn ſie auch nicht einen eigentlich philoſophiſchen Unterricht genoſſen haben ſollten, ſo ſind doch vielleicht Gedanken und Ueberlieferungen aus der Fremde, in den guten Boden des griechiſchen Geiſtes ausgeſäet, fruchtbar geworden zur Erzeugung der Philoſophie.

Wir werden alſo hier noch zu unterſuchen haben, ob ſich einigermaßen ſichere Spuren in den Ueberlieferungen darüber nachweiſen laſſen, daß die Griechen Elemente ihrer ältern Philoſophie von fremden Völkern entnommen hätten. Dadurch werden wir wieder auf die orientaliſchen Völker geführt, denn bei andern können wir keine Bildung ſuchen, welche der griechiſchen Philoſophie hätte förderlich ſein können.

Wir haben jedoch hierbei nicht bloß auf die alten Ueberlieferungen, ſondern auch auf einige der wichtigſten neuern Unterſuchungen zu ſehn, denn jene ſind zu ungenügend, und müſſen daher durch mancherlei gelehrte Zuſammenſtellungen ergänzt werden. Vieles beruht hierbei auf allgemeinern Vorſtellungen und auf Wahrſcheinlichkeiten, welche man aus der Vorſtellung über das Verhältniß der Griechen zum Orient entnahm und entnimmt. Man hat es ganz natür-

lich gefunden, anzunehmen, die orientaliſche Bildung ſei auf die ſpätern Griechen übergefloſſen, und ſo auch philoſophiſche Lehren; ein Zuſammenhang zwiſchen der griechiſchen und der orientaliſchen geiſtigen Entwicklung ſei auf jeden Fall anzuerkennen. Wer wird ſo thöricht ſein, dies Letztere im Allgemeinen zu leugnen? Wenn man aber hieraus etwas folgern will, beſonders zu unſerm Zwecke, ſo muß man einen doppelten Einfluß des Orientaliſchen auf das Griechiſche unterſcheiden, einen frühern und einen ſpätern. Den frühern ſetze ich zuerſt in die Zeiten, als Griechenland von Aſien aus mit ſeinen erſten Bewohnern bevölkert ward, dann aber auch, als ſpätere Colonien von Aſien und Aegypten aus der Richtung der erſten Völkerzüge nach Griechenland folgten. Durch dieſe Einwanderungen iſt erſt das Volk geworden, welches wir in der geſchichtlichen Zeit als das griechiſche kennen; dadurch iſt auch erſt der Gegenſatz zwiſchen morgenländiſchem und abendländiſchem Weſen entſtanden. Denn als die erſten Einwanderer nach Griechenland kamen, waren ſie unſtreitig Orientalen, und brachten das ganze orientaliſche Weſen in ihre neuen Wohnplätze. Nachher aber hat ſich ein ſolcher Gegenſatz zwiſchen den Ausgewanderten und denen, welche im Orient zurück geblieben waren, feſtgeſetzt, daß die Griechen dieſe nur Barbaren nannten. Sie hatten verſchiedne Sprachen, verſchiedne Sitten. Den ſpätern Einfluß nenne ich den, welcher ſtatt fand, nachdem die Griechen ein Volk, welches keine fremden Beſtandtheile mehr in ſich aufnahm, geworden waren. Dieſer Einfluß iſt ſo wenig zu leugnen, als der erſte; aber darüber möchte großer Streit herrſchen, wie weit er ſich erſtreckt habe.

Wir haben es bei unſern Unterſuchungen nur mit dem letzten Einfluß zu thun, denn bei der Gründung des griechiſchen Volks kann von Philoſophie nicht die Rede ſein; jedoch um dieſen genauer zu beſtimmen, wird es nicht unpaſſend ſein, Einiges über jenen Einfluß zu ſagen. Was die Griechen vom Orient aus in ihre neue Heimath mitbrachten, iſt der Grund der griechiſchen Sprache geworden, in welcher man noch die Verwandtſchaft mit den Orientalen erkennen kann; auch empfingen damals die Griechen die Anfänge der Künſte, welche zum Leben nothwendig ſind, und was in ihren Sitten und in ihrer Mythologie ſich Verwandtes mit dem Orientaliſchen nachweiſen läßt, iſt größtentheils in jenem hohen Alterthume das Eigenthum der Griechen geworden. Viel weiter mochte ſich wohl das nicht erſtrecken, was mit den Griechen und den Colonien, welche ſpäter gefolgt ſind, nach Griechenland eingewandert iſt. Dagegen Schreibekunſt, Rechenkunſt, Landesvermeſſung und Beobachtung der Geſtirne haben ſehr wahrſcheinlich erſt ſpäter die Griechen von den Fremden kennen gelernt. Es beſtand alſo eine Art von Verkehr unter Griechen und Barbaren, und ein Austauſch, nicht nur der Waaren, ſondern auch der Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten. Viele jedoch ſcheinen mir eine zu große Meinung von der Innigkeit und von dem Einfluſſe dieſes Verkehrs auf die Griechen zu haben. Man ſcheint ſich denſelben faſt wie den Verkehr der neuern Europäer unter einander oder auch mit Nicht-Europäern vorzuſtellen; aber gewiß iſt er ganz anders und viel beſchränkter geweſen. Welche Maſſe der Verkehrsmittel haben wir vor den Alten voraus! Bei uns iſt, worauf beſonders zu achten, das Vorurtheil, wel-

ches bei den Alten alles Barbariſche traf, nicht vorhanden, und wenn bei den Griechen die Unbekanntſchaft mit fremden Sprachen ein faſt unüberſteigliches Hinderniß geiſtiger Mittheilung zwiſchen ihnen und den Barbaren war, ſo iſt uns dagegen die Verſchiedenheit der Sprache faſt nur ein neuer Anreiz zum Austauſch der Gedanken. Die Dolmetſcher zwiſchen Griechen und Barbaren ſcheinen aber nicht viel weiter ausgereicht zu haben, als zum Handel und Wandel und zu ſonſtigen bürgerlichen Geſchäften. Auf dieſen Kreis des Verkehrs beſchränkte ſich alſo auch wohl hauptſächlich die Gemeinſchaft der Griechen mit den Barbaren in der hiſtoriſchen Zeit; was ſich ſonſt noch daran anſchloß, mußte mehr einzelner und zufälliger Art ſein.

Wir haben es hier hauptſächlich nur mit religiöſer Geſinnung und Denkart und mit wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu thun. Was die religiöſe Denkart betrifft, ſo ſcheint es mir ſo leicht und ſo natürlich nicht, wie viele gedacht haben, daß ſie von den Griechen erforſcht und von den Barbaren mitgetheilt worden ſei. Denn das Innerſte unſerer Seele, unſere ganze religiöſe Geſinnung, offenbaren wir nicht ſo leicht; es wird auch nicht ſo leicht erkannt. Was von äußern Gebräuchen offen daliegt, iſt ein Anderes; darauf kommt es uns aber wenig an. Wie ſchwierig es hält, bei vielfachem äußern Verkehr die innere Denkweiſe aufzufaſſen, davon zeugt, daß wir von Kaufleuten ſehr wenig brauchbare Nachrichten über die Religion fremder Völker erhalten haben. Ueberdies waren die Griechen wenig empfänglich für religiöſe Anſichten anderer Art, als die ihren. Aeſchylos und Herodotos liefern den Beweis, beſonders der letztere, der zwar von fremden Götterverehr-

rungen vieles erzählt, aber alles nur in griechiſchem Lichte betrachtet.

Noch näher liegt es uns, zu bezweifeln, ob die Griechen philoſophiſche Mittheilungen von den Orientalen erhalten haben. Die philoſophiſche Mittheilung iſt überhaupt ſehr ſchwierig, und wir ſehen es noch jetzt, daß eine Philoſophie lange in einem Volke verſchloſſen ſein kann, ohne daß die benachbarten Völker, welche mit jenem in vielfachen Berührungen, ſelbſt wiſſenſchaftlicher Art ſtehn, von ihr irgend eine Erregung erhalten. Eine innere Verſchiedenartigkeit zwiſchen Griechen und Barbaren dürfen wir doch wohl vorausſetzen, und daraus ſcheint es mir zu folgen, daß die åltern Griechen auch wenig geneigt waren, von den Orientalen zu lernen. In den Zeiten, von welchen hier die Rede iſt, war man fern von der Gelehrſamkeit, welche das Urtheil Anderer zu erforſchen und aus ihm ſich zu unterrichten ſucht; ein Jeder ſuchte ſich bei ſich ſelbſt zu bilden, wenn er nicht in ſeiner Jugend auf einen paſſenden Lehrer geſtoßen war. Es giebt keine Spur davon, daß in den ålteſten Zeiten der Philoſophie ein Grieche etwa eine ågyptiſche oder perſiſche Schrift überſetzt habe oder ſich habe überſetzen laſſen. Noch weniger waren wohl die griechiſchen Philoſophen im Stande, ſelbſt ſolche Schriften zu leſen oder mündlich einen wiſſenſchaftlichen Unterricht in fremder Sprache zu erhalten.

So müſſen wir bezweifeln, ob die Griechen große Luſt und große Fähigkeit beſaßen, von den Orientalen zu lernen. Aber auch von den Orientalen dürfen wir kaum vorausſetzen, daß ihre Geſchicklichkeit zu lehren groß geweſen ſei. Bei der wiſſenſchaftlichen Mittheilung gilt die Regel,

daß niemand früher zum Lehren geneigt und geſchickt iſt, ehe er die Anfangsgründe der Wiſſenſchaft einigermaßen überwunden hat. Es frägt ſich alſo, ob zur Zeit der angehenden wiſſenſchaftlichen Bildung unter den Griechen die Orientalen weit genug in der wiſſenſchaftlichen Entwicklung fortgeſchritten waren, um den Griechen fähige Lehrer zu werden. Was wir von der orientaliſchen Bildung jener Zeit kennen, berechtigt uns keineswegs dies anzunehmen. Was ihnen Herodot, welcher ſie kannte, zuſchreibt, beſteht nur in einigen Anfängen der Wiſſenſchaft, und Platon legt auch den Phönikern und Aegyptern als das, was ſie vor Andern auszeichnet, nur die Gewerbsthätigkeit bei, wärend den Griechen vor allen andern Völkern Wißbegier zukomme [1]). Nach allen dieſen Berückſichtigungen der Verhältniſſe, in welchen die Griechen zu den Orientalen ſtanden, iſt es uns alſo nicht ſehr wahrſcheinlich, daß jene von dieſen die Elemente ihrer wiſſenſchaftlichen Bildung entnommen haben ſollten.

Doch wir müſſen nun die Ueberlieferungen und die Gründe prüfen, auf welche ſich die von der unſrigen abweichende Meinung Anderer ſtützt. Die Ueberlieferungen über die barbariſchen Lehrer griechiſcher Philoſophie ſind bei den griechiſchen Schriftſtellern ſelbſt im Ganzen nicht ſehr häufig und im Einzelnen nicht zum beſten beglaubigt. Bei den älteſten Zeugen, beim Platon und beim Ariſtoteles, finden wir darüber nichts. Platon führt zwar zuweilen ägyptiſche Mythen an und legt Aegyptern weiſe Sprüche in den Mund, daß er aber dies alles nicht zu ernſt genommen

1) De rep. IV. p. 435 fin.

nommen wiſſen wolle, darüber erklärt er ſich deutlich genug [1]). Erſt in den ſpätern Zeiten, erſt mit dem Abſterben des wiſſenſchaftlichen Lebens unter den Griechen, vervielfältigen ſich die Gerüchte über die orientaliſche Abkunft der griechiſchen Philoſophie. Die Spätern wollen mehr hierüber wiſſen, als die Frühern, und davon laſſen ſich die Gründe nicht ſchwer auffinden. Nachdem die Fähigkeit Eignes zu erdenken abgenommen, fing man an, ſeiner eignen Dürftigkeit in der Erfindung ſich bewußt, über die Alten, und woher ſie ihren Reichthum genommen, zu grübeln; man verſtand die reichen Quellen ihres Lebens, welche ſie in ſich ſelbſt hatten, nicht mehr, da man ſich ſelbſt unfähig fand, aus ſich Aehnliches zu ſchöpfen. Auch war man nach den Zeiten des Ariſtoteles mit dem Orient näher bekannt geworden; man hatte Spuren einer frühern Bildung in ihm, als in Griechenland gefunden, man war nicht im Stande ſich eine andere Bildung, als die griechiſche zu denken, die Vermuthung war zu natürlich, daß die alten Griechen von den Orientalen gelernt hätten, wie die neuern Griechen von ihren Voreltern noch jetzt lernten. So wurden zwei Arten der Unfähigkeit Urſachen dieſer Vermuthung, dann des allgemeinen Irrthums und vieler

1) Phaedr. p. 275. Ich will hier beiläufig erwähnen, daß man wohl auch noch neuerdings darauf hingedeutet hat, Platon möchte ſeine Philoſophie aus Aegypten geholt haben, ſ. A. W. Schlegel, Vorrede zum Bhagavad-Gita, S. XXV. Dies wird aber ſchon hinlänglich durch die oben angeführte Stelle aus dem 4. Buche der Republik widerlegt, in welcher er den Aegyptern zwar das φιλοχρήματον, aber nicht das φιλομαθὲς beilegt.

daran ſich anknüpfender hiſtoriſcher Muthmaßungen, die Unfähigkeit eine andere Bildung, als die eigne, ſich zu denken, und die Unfähigkeit, in den höhern wiſſenſchaftlichen Gebieten zu ſchaffen. Man beurtheilte die Vorzeit nach ſich, daraus entſtand die ſchlechte Geſchichte, welche den äußern Zuſammenhang an der Stelle des innern zu gewinnen ſuchte. Als nun noch die orientaliſche Phantaſterei in der Geſchichte um ſich griff, erhielt man Ueberlieferungen, wie die der Neu-Platoniker, welche im Ganzen niemand gebrauchen kann, viele aber im Einzelnen zu gebrauchen verſuchen; aber ich möchte ſagen, ſie ſind bis in das Einzelſte verderbt, denn der Hauch der innern Unwahrheit hat ſie vergiftet. Dieſe Männer konnten das Einzelne nicht richtig auffaſſen, weil ſie alles in das ſchiefe Licht ihrer gehaltloſen Phantaſie ſtellten [1]).

Doch wir müſſen auf einige dieſer Ueberlieferungen Rückſicht nehmen, und wollen es hier im Zuſammenhange thun, da man auf dieſe Weiſe am beſten ihren Werth zu beurtheilen im Stande iſt. Schon dem erſten Philoſophen unter den Griechen ſchreibt man orientaliſche Lehrer zu. Thales, ſagen Einige, habe von den ägyptiſchen Prieſtern ſeine Lehre erhalten. Die Zeugen dafür ſind jüngere Schriftſteller, wie Plutarchos [2]) und Jamblichos [3]); auch findet man keine Beſtätigung dieſer Sage in der Aehnlich-

---

1) Lobeck, de mysteriorum Eleus. gradibus. I. p. 8. — Platonicus, hoc est pessimus antiquitatis interpres.

2) De plac. phil. I. 3.

3) De vita Pyth. 1. Den Brief des Thales ſelbſt, Diog. Laert. I. 43, erwähne ich nur.

keit der Lehre des Thales mit den Meinungen der Aegypter. Deſto mehr hat man den Urſprung der Thaletiſchen Philoſophie bei den Phönikern geſucht. Er ſtammte ja aus einer phönikiſchen Familie und war nach Aſien gereiſt [1]), wahrſcheinlich nach Phönikien; wie iſt es nun nicht höchſt wahrſcheinlich, wenn nicht gewiß, daß er ſeine Lehre, Alles ſei aus dem Waſſer, aus Phönikien erhalten habe, wo dieſelbe Lehre, wie überhaupt in Aſien, uralt iſt [2]). Wir müſſen geſtehn, daß dieſe Vermuthungen uns keineswegs ſehr einleuchtend ſind. Viel wahrſcheinlicher erſcheint es uns vielmehr, daß Thales von ſelbſt, aus ſeiner griechiſchen Denkart heraus, zu der Lehre gekommen ſei, welche er aufſtellte, beſonders wenn wir bedenken, daß Ariſtoteles nicht nur nichts von ihrer ausländiſchen Abkunft ſagt, ſondern auch nichts davon weiß, indem er geneigt iſt, die Lehre des Thales an griechiſche Vorſtellungen ähnlicher Art anzuknüpfen [3]).

Noch größerer Verdacht ruht auf dem Pythagoras, daß er ſeine Philoſophie aus orientaliſchen Ueberlieferungen geſchöpft habe. Hierüber iſt nichts geſchichtlich verbürgt; die älteſten Zeugniſſe ſind etwa zweihundert Jahre jünger, als Pythagoras [4]), und wer das Mährchenhafte in den Erzählungen über den Pythagoras kennt, wird auf alle die

1) Nemlich nach dem oben angef. untergeſchobnen Briefe.

2) Stanleji hist. phil., p. 9; C. Ritter Vorhalle der europäiſchen Völkergeſchichte, S. 179.

3) Met. I. 3.

4) Iſokrates erwähnt zuerſt die ägyptiſche Reiſe laud. Bus. p. 227. ed. Steph.

Angaben über die Reiſen des Pythagoras nach Syrien, Babylon, Perſien, Indien, ja zu den Thrakern und den Druiden in Gallien, durchaus nichts bauen wollen; ſie haben alle gleiche Gewähr. Man kann alſo nur nach der Wahrſcheinlichkeit der Sachen urtheilen, und in dieſer Rückſicht finde ich es einigermaßen glaublich, daß Pythagoras in Aegypten war und dort Bekanntſchaft mit ägyptiſchen Meinungen machte. Das aber, was hierüber von den frühern Griechen vermuthet wird, bezieht ſich allein auf die Lehre von der Seelenwanderung, von welcher ſchon Herodot urtheilt, daß ſie ägyptiſchen Urſprungs ſei. An dieſes Urtheil des Herodot ſind wir nicht gebunden [1]), eben ſo wenig, als wir die Meinung des Herodot theilen müſſen, daß die griechiſchen Götter aus den ägyptiſchen ihren Urſprung genommen haben; denn es ſind dies Urtheile eines Mannes, welcher für das ägyptiſche Alterthum eingenommen war. Man hat jedoch noch andere Spuren ägyptiſcher oder orientaliſcher Lehre in den Gebräuchen und Ausdrucksweiſen der Pythagoreer finden wollen; aber wer ſich die Mühe geben will, die Ueberlieferungen hierüber zu unterſuchen, wird finden, daß die Nachrichten größeſten Theils aus ſpäterer Zeit ſind, wenig unter einander zuſammenhängen, und den wichtigſten ſelbſt von frühern Ge-

1) Herodot, II. 123, giebt ſein Urtheil nur für ſeine Meinung aus, indem er ſagt, die Griechen, welche die Seelenwanderung gelehrt, hätten ſie für ihre eigne Lehre ausgegeben, alſo nicht für ägyptiſche. Er geht von der Annahme aus, daß die Aegypter zuerſt die Unſterblichkeit der Seele gelehrt hätten. Dieſe Lehre brauchten doch die Griechen nicht erſt zu des Pythagoras Zeiten von den Aegyptern zu lernen.

wahrsmännern, welche die Pythagoreer noch kannten, widerſprochen wird [1]). Es iſt leichter über dieſe Dinge dieſes oder jenes Zeugniß anzuführen, als eine geſchichtliche Thatſache darüber auszumitteln. Wir enthalten uns alſo des Gebrauchs ſolcher Zeugniſſe, welche, nur der Sage entnommen, in ſpäterer Zeit zur Beglaubigung eines Vorurtheils von unwiſſenſchaftlichen Männern ſind gebraucht worden, und nur über die Lehre von der Seelenwanderung entſcheiden wir uns, daß ſie den Pythagoreern und den Aegyptern gemein war. Was iſt aber damit gewonnen? Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß die Sage von der Seelenwanderung faſt eben ſo allgemein verbreitet geweſen zu ſein ſeint, als die Lehre von der Unſterblichkeit, ſondern nur zu bedenken geben, daß jene Sage ſchon vor dem Pythagoras den Griechen nicht unbekannt war. Sie wird ſeinem Lehrer, dem Pherekydes zugeſchrieben und den Orphikern, mit welchen Herodot die Pythagoriſchen Orgien in Verbindung bringt. Auch Herodot erkennt die frühere Verbreitung dieſer Lehre unter den Griechen an, indem er von den neueſten die frühern Verbreiter derſelben unterſchei-

1) Nur eine Ausnahme macht hiervon, daß die Pythagoreer eben ſo, wie die Aegypter, nicht in wollenen Kleidern begraben werden durften. Herod. II. 81. Dieſer Aehnlichkeit möge ſich erfreuen, wer da will. Ich bemerke aber hier noch, daß Herodot zwiſchen den ägyptiſchen, orphiſchen, bakchiſchen und Pythagoriſchen Myſterien eben keinen Unterſchied macht, kann nur in irgend einer Aehnlichkeit, welche er an ihnen insgeſammt fand, gegründet ſein, und dieſe Aehnlichkeit, vermuthe ich aus der früher angeführten Stelle, war ihre Lehre von der Unſterblichkeit der Seele.

det [1]); denn unter den neueſten können doch nur die Pythagoreer verſtanden werden. Alſo wenn Pythagoras in dieſer Lehre von der ägyptiſchen Weisheit neue Erkenntniſſe den Griechen zugeführt haben ſoll, ſo muß er wenigſtens eine andere Form derſelben, als die, welche den Griechen früher bekannt war, empfangen und mitgetheilt haben [2]). Davon finden wir aber keine Spur in der Philoſophie, welche von ihm ihren Namen führt, vielmehr iſt dieſe ihren weſentlichen Beſtandtheilen nach ein ſo eigenthümliches Erzeugniß des griechiſchen Geiſtes, daß wir ihre Bedeutung

---

1) II. 123. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον.

2) F. Schlegel, üb. d. Sprache u. Weisheit der Indier, S. 111, ſagt: „auf dieſe Weiſe (nemlich in moraliſchem Sinne) finden wir in der Lehre des Pythagoras den Begriff der Metempſychoſe mit allen ſeinen orientaliſchen Nebenbeſtimmungen zum ſichern Beweiſe, daß er keine helleniſche Erfindung war.“ Ich bedaure, daß Fr. S. alle die orientaliſchen Nebenbeſtimmungen in der Pythag. Lehre nicht näher bezeichnet hat; denn ich ſelbſt weiß ſie nicht zu finden. Wenn aber etwa in dem moraliſchen Sinne der Hauptbeweis liegen ſoll, ſo weiß ich auch wieder das Beweiſende in dieſem Beweiſe nicht zu finden. Denn wo dieſe Lehre auf ſittliche Geſinnung ſtieß, da mußte ſie auch einen ſittlichen Charakter annehmen, und die, welche Alles aus Ueberlieferung von den Indern zu den Griechen gelangen laſſen, werden doch wohl nicht ſo weit gehn, zu behaupten, auch die ſittliche Geſinnung habe ſich von jenen zu dieſen fortpflanzen müſſen. Uebrigens iſt Fr. Schl. nicht ſo kühn, den Pythag. ſelbſt nach Indien gehn zu laſſen, ſondern er läßt die Lehre von der Seelenwanderung von Indien durch Aegypten nach Griechenland wandern; meint aber, zwiſchen der ägyptiſchen und indiſchen Seelenwanderung ſei ein großer Unterſchied. Wie konnte nun doch die Pythagoriſche Seelenwanderung ſo große Aehnlichkeit mit der indiſchen erhalten?

nur aus der Geſchichte des griechiſchen Geiſtes begreifen können. Die Seelenwanderung nimmt in dieſer Lehre nur eine ſehr untergeordnete Stelle ein.

Nun iſt außer den ſchon angeführten nur noch eine Lehre der ältern griechiſchen Philoſophen, von welcher eine beſtimmte Ueberlieferung bei den Alten vorhanden iſt, daß ſie ihren Urſprung im Orient gehabt habe, nemlich die Atomenlehre. Der Stoiker Poſeidonios behauptete, dieſe Lehre ſtamme von dem Sidonier Moſchos oder Mochos, der vor den Zeiten des Trojaniſchen Kriegs gelebt habe [1]). Nun weiß man zwar nicht, wie Leukippos, welcher für den Urheber der griechiſchen Atomiſtik gilt, mit den Phönikern in Verbindung gekommen ſein ſoll, aber da uns wenig von dem Leben dieſes Mannes bekannt iſt, ſo iſt es doch nicht unwahrſcheinlich, anzunehmen, er ſei auf irgend eine Weiſe von den Phönikern belehrt worden, oder wenn nicht er, doch ein anderer Mann derſelben Lehre, Demokritos, welcher, ſeiner eignen Ausſage nach, weite Reiſen auch im Morgenlande gemacht hatte, obgleich auch dieſer keineswegs eingeſtehn will, daß er von dorther ſeine Philoſophie entnommen habe. Anſtatt nun ſolche lockere Vermuthungen gänzlich abzuweiſen, hat man ſie noch dadurch zu unterſtützen geſucht, daß auch bei den Indern atomiſtiſche Vorſtellungen vorkommen, welche ihren Weg über Phönikien nach Griechenland gefunden haben möchten [2]). Aber man betrachte nur zuerſt die Ueberlieferung. Die, welche ſie dem Poſeidonios nachſprechen, ſind ſelbſt in

1) Sext. Emp. IX. 363; Strab. XVI. p. 367. Tauchn.

2) Fr. Schlegel, üb. d. Spr. u. Weisheit der Ind. S. 118.

Zweifel, ob ſie ihm glauben ſollen, und ſie haben wohl Grund zu zweifeln, denn die Ueberlieferung ſpricht von einer Zeit, welche außer dem Bereich aller hiſtoriſchen Kunde liegt, Poſeidonios iſt wenigſtens um tauſend Jahre jünger, als die Zeiten, von welchen er ſpricht, er behandelte überdies die älteſte Geſchichte ganz willkürlich, und war geneigt, die Philoſophie bis in das älteſte Alterthum der Erfindung der erſten Künſte zurück zu ſchieben [1]); einem ſolchen Schriftſteller iſt in einer Sache, von welcher das ganze Alterthum nichts weiß, durchaus nicht zu trauen. Man füge noch hinzu, daß die Phöniker, wie wir früher aus dem Platon bemerkt haben, den Alten als wiſſenſchaftliche Männer durchaus nicht bekannt ſind, und zuletzt, daß wir die Atomenlehre als eine Meinung betrachten müſſen, welche aus der Ausbildung der mathematiſchen Erkenntniß unter den Griechen und aus deren Anwendung auf die Erfahrungen über die Natur ganz natürlich ſich entwickeln mußte, und ich glaube, niemand, welcher mit unbefangenem Geiſte prüft, wird nach ſolchen Ueberlegungen den früher angeführten Vermuthungen einige Wahrſcheinlichkeit beilegen.

Auch ſolchen griechiſchen Philoſophen, welche ſchon in das reifere Alter der Sokratiſchen Schulen gehören, wird nachgeſagt, daß ſie aus dem Unterrichte der Barbaren neue Lehren nach Griechenland gebracht hätten. Darüber glaube ich kurz ſein zu können. Die Entwicklung der Sokratiſchen Schulen iſt von der Art, daß man die Keime faſt aller ihrer Lehren bei den frühern Griechen finden kann. Es

---

1) Senec. ep. 90.

ſcheint mir von einer gänzlichen Unkunde der Sokratiſchen Lehre in ihrem Verhältniſſe zur griechiſchen Art zu zeugen, wenn man aus einer ſchlecht verbürgten Anekdote [1]) annehmen zu müſſen glaubt, dem Sokrates ſei das Ganze oder ein Theil ſeiner Lehre von einem indiſchen Reiſenden, der nach Athen gekommen ſein ſoll, man weiß nicht wie, eingegeben worden. Man hat ferner vom Platon geſagt, er habe von den Aegyptern gelernt; dagegen aber ſpricht, daß er ſelbſt die Aegypter ihrer Weisheit wegen nicht achtet, und nur eine grobe Unkenntniß ſeiner Lehre kann ihren durchaus griechiſchen Charakter verkennen. Man hat endlich auch daran erinnert, daß der Skeptiker Pyrrhon in Indien mit Gymnoſophiſten und in Perſien mit Magern verkehrt haben ſoll, auch giebt es einen und den andern Punkt in ſeiner Lehre, welchen man mit orientaliſchen Lehren vergleichen könnte, aber eben dieſe Punkte ſind ſchon vor ihm in Griechenland bekannt geweſen, ſo daß er, wenn er ſie in Indien oder Perſien kennen gelernt haben ſollte, damit nichts Neues in ſein Vaterland gebracht haben würde. So finden wir nichts durch Ueberlieferung Geſichertes, was uns nöthigen könnte, in den Zeiten der blühenden griechiſchen Philoſophie ein Eingreifen des orientaliſchen Einfluſſes auf ihre Entwicklung anzunehmen. Dagegen beginnt allerdings eine Vermiſchung der griechiſchen mit der orientaliſchen Denkweiſe, als der Verfall der Sokratiſchen Schulen herbei kam.

Es bleibt uns nur noch übrig, Einiges über neuere

---

1) Der Bürge iſt Ariſtoxenos, von welchem viele Unwahrheiten über den Sokrates in Umlauf ſind. Euseb. praep. ev. XI. 3.

Vermuthungen, welche ſich an die alten Ueberlieferungen nicht unmittelbar anſchließen, zu ſagen. Dieſe Vermuthungen ſtützen ſich theils auf Aehnlichkeiten der Lehren, theils auf Dunkelheiten in der Entwicklung der griechiſchen Philoſophie. Wie gebrechlich die erſte Stütze ſei, hat man ſelten recht eingeſehn. Eine allgemeine Aehnlichkeit wird unter den Ausbildungen philoſophiſcher Gedanken immer ſtatt finden, denn das allgemeine Streben des menſchlichen Geiſtes nach wiſſenſchaftlicher Einſicht muß ähnliche Producte erzeugen, und mehr als eine allgemeine Aehnlichkeit hat man gewöhnlich nicht nachweiſen können; ja wenn man in die genauern Einzelheiten der Lehren eindringt, ſo findet man nicht ſelten ſolche Unähnlichkeiten, welche das Weſen der Sache betreffen, und daher jede Möglichkeit der Ueberlieferung ausſchließen. Wenn irgend wo, ſo iſt hier die genaueſte Nachforſchung nöthig, und jedes oberflächliche Urtheil von Dilettanten abzuweiſen, weil ſolche ſelten Aehnliches und Unähnliches, und was das Weſentliche in beiden iſt, gehörig abzumeſſen im Stande ſind, nur zu oft aber einzelnen Aeußerungen folgen, deren Werth vor der geſchichtlichen Kritik ſie nicht abzuſchätzen im Stande ſind. Nur da, wo man ſolche Aehnlichkeiten der Lehren findet, welche ſehr in das Beſondere und in die eigenthümliche Darſtellung eingehn, läßt ſich auf einen hiſtoriſchen Zuſammenhang ſchließen; alsdann aber muß man nach dem Frühern und Spätern forſchen, um ſagen zu können, welche Lehre die Mutter, welche dagegen die Tochter ſei; läßt uns aber die Zeitbeſtimmung im Stich, ſo kann nur aus dem Zuſammenhange der Lehren entſchieden werden, wo das natürliche Vaterland derſelben zu ſuchen ſei.

Am wenigſten iſt es zu billigen, wenn man allerlei Arten von Philoſophie, welche etwas vom ſogenannten Pantheismus enthalten, auf orientaliſchen Urſprung zurück führen will, ſelbſt die Lehre des Xenophanes [1]), welche doch ſo offenbar aus dem dialektiſchen Charakter der Griechen entſprungen iſt. Die Vermiſchung der verſchiedenartigſten Anſichten iſt hierin zu offenbar, als daß man nicht bei genauerer Forſchung das Vage der Vermuthung einſehn ſollte. Mehr Aufmerkſamkeit verdient das, was man über den orientaliſchen Urſprung der Herakleitiſchen Lehre geſagt hat, gewiß auch mit in Berückſichtigung ihrer pantheiſtiſchen Richtung [2]), denn es bezieht ſich doch auf Kenntniß des Einzelnen. Aber freilich, wenn wir uns dabei bald auf ägyptiſche, bald auf magiſche und Zoroaſtriſche Lehren verwieſen ſehen [3]), ſo wiſſen wir nicht, wohin wir uns wenden ſollen, und müſſen eine unwiſſenſchaftliche Vermiſchung von Lehren, welche zwar aus gleicher Quelle gefloſſen ſein mögen, aber doch zur Zeit des Herakleitos ſehr weit aus einander ſtanden, befürchten. Noch mehr macht uns eine andere Bemerkung ſtutzig, daß nemlich eben ſowohl die Lehre des Pythagoras, wie die des Herakleitos auf dieſelbe Quelle zurück geführt werden ſoll, auf den Feuerdienſt der

1) Schloſſer's univerſalhiſtoriſche Ueberſicht, 1. Thl., 1. Abth., S. 423 f. Pantheiſtiſche Richtungen finden ſich überall, wo Religion und Philoſophie ſich finden, ſelbſt bei den Südſee-Inſulanern.

2) Ebend. S. 426; Creuzer's Symbolik, 2. Bd. S. 182 f., erſte Ausg.

3) Creuzer, S. 186, 187.

Mager [1]). Denn angenommen, zwei ihrer Art nach ſo verſchiedne Lehren wären aus derſelben Ueberlieferung gefloſſen, ſo würden wir wenigſtens geſtehn müſſen, das wirklich in der Ueberlieferung Mitgetheilte ſei der verſchiedenſten Deutung fähig, und gar nicht des Namens einer Lehre werth geweſen. Auch die Aehnlichkeiten zwiſchen Herakleitiſcher und orientaliſcher Lehre ſind keinesweges von der Art, daß man daraus etwas Entſcheidendes entnehmen könnte, vielmehr beſtehn ſie theils nur in der allgemeinen Anſicht von der Göttlichkeit des Feuers, welche überdies beim Herakleitos ganz anders gewendet iſt, als bei den perſiſchen Feueranbetern [2]), theils in einigen unbedeutenden Vorſtellungsarten, wie ſie wohl auch Leuten, welche gar keinen geſchichtlichen Zuſammenhang unter einander haben, gemeinſam ſein können [3]). Endlich aber finden wir in den

---

1) Ebend. S. 182.

2) Creuzer ſcheint dies nicht einzuſehn, indem er den perſiſchen Gegenſatz zwiſchen Licht und Finſterniß mit der Herakleitiſchen Lehre von den entgegengeſetzten Thätigkeiten in dem Leben der Welt vergleicht, da doch beide ganz entgegengeſetzter Art ſind.

3) Creuzer führt ſolcher Aehnlichkeiten zwei an: 1) daß Heraklit das Sonnenfeuer aus dem Meere ſich entzünden läßt, welches Cr. mit ägyptiſchen Symbolen, die erſt gedeutet werden müſſen, vergleicht; es iſt dies aber die kindiſche Vorſtellung der meeranwohnenden Griechen, welche mehrmals bei den ältern Philoſophen vorkommt; 2) daß Herakleitos die entgegengeſetzten Spannungen der Weltharmonie mit den Spannungen des Bogens und der Leier vergleicht, welches Creuzer auf perſiſche Symbole zurück führen will. Dieſe Aehnlichkeit iſt weit hergeſucht, da die Vergleichung doch ſehr nahe liegt. Eine viel größere Aehnlichkeit findet ſich zwiſchen einer Stelle von Manu's Verordnungen und einem Herakleitiſchen Bilde, indem

Fragmenten des Herakleitos mehrere Spuren eines entſchiednen Barbarenhaſſes und eine Lehre ausgedrückt, welche der orientaliſchen Vorſtellungsweiſe ganz entgegengeſetzt iſt. Doch wir wollen unſerer Geſchichte nicht vorgreifen, ſondern das Nöthige hierüber bei der Herakleitiſchen Lehre erwähnen.

Um noch zuletzt die Dunkelheiten in der Geſchichte der frühern griechiſchen Philoſophie zu erwähnen, ſo ſind ſie als eine natürliche Folge theils der unzuſammenhängenden Nachrichten, aus welchen wir die Kenntniß dieſer ſchöpfen müſſen, theils des unklaren Bewußtſeins, aus welchem ſie hervor ging, anzuſehn. Uebrigens hoffen wir durch eine zuſammenhängende Betrachtung der Ueberlieferungen vieles von dieſen Dunkelheiten zerſtreuen zu können. Unſer Urtheil, nach welchem wir es höchſt unwahrſcheinlich finden, daß orientaliſcher Unterricht Einfluß auf die Ausbildung der griechiſchen Philoſophie gehabt habe, geht weit mehr von der Betrachtung der älteſten griechiſchen Philoſophie aus, als von der Betrachtung des älteſten orientaliſchen Weſens. Dies kann auch nicht anders ſein, da uns das Orientaliſche jener Zeit ſo wenig bekannt iſt. Wenn wir aber auf die erſten Anfänge der Philoſophie bei den Griechen unſer Auge wenden, ſo finden wir ſie ſo einfach und ſo ganz von allem Ueberlieferten frei, daß ſie durchaus erſten Verſuchen gleichen. Die Ausbildung in ihnen geſchieht ſo allmälig, daß man faſt jeden Schritt verfolgen kann;

---

beide die Weltbildung als ein Spiel Gottes betrachten, und doch iſt auch dieſe Aehnlichkeit gar kein Zeichen geſchichtlichen Zuſammenhangs.

es bricht nichts plötzlich herein, welches man irgend einer fremden Unterweiſung zuſchreiben möchte. Wenn ſich etwas Ueberliefertes in eine Ausbildung der Philoſophie einmiſcht, ſo erkennt man dies beſonders daran, daß Eintheilungen, Begriffsbeſtimmungen oder ſonſtige Formeln in ihr mitgetheilt werden, welche, ohne genügenden Grund hervortretend und nicht vollſtändig verſtanden, zu gezwungenen und dunkeln Ableitungen und zu manchen andern ſpitzfindigen Bemühungen des Scharfſinns Veranlaſſung geben. Hiervon aber findet ſich keine Spur in der älteſten griechiſchen Philoſophie. In allen Syſtemen derſelben knüpft ſich vielmehr Alles an eine ſehr einfache Vorſtellungsweiſe an, wie ſie beim Erwachen des philoſophiſchen Bewußtſeins natürlich iſt, und ohne große Hülfsmittel weder zur Erklärung, noch zum Beweis, noch zum Gegenbeweis behilft man ſich mit dem Gedankenkreiſe, welchen aufzufaſſen einem jeden gebildeten Griechen dieſer Zeiten nicht eben ſchwierig ſein konnte.

Viertes Kapitel.

Eintheilung der Geſchichte der alten Philoſophie.

Erſt nach dieſen Unterſuchungen über das Vorgeſchichtliche, und namentlich über den Einfluß des Orientaliſchen auf die griechiſche Philoſophie, finden wir uns in den Stand geſetzt, an die Eintheilung der Geſchichte der alten Philoſophie zu gehn. Denn ſo lange wir in Zweifel wa-

ren, welcher Antheil an der Entwicklung der griechiſchen Philoſophie den Orientalen zuzuſchreiben ſei, und von wo an überhaupt von einer Geſchichte der Philoſophie geſprochen werden könne, mußten wir auf gleiche Weiſe in Verlegenheit ſein um das, was in die Geſchichte der alten Philoſophie gehöre, wie um den Eintheilungsgrund derſelben. Nachdem wir aber gefunden haben, daß die orientaliſchen Völker keinen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der griechiſchen, und mithin überhaupt der alten Philoſophie gehabt, ſondern nur in den Verfall der griechiſchen Philoſophie einigermaßen mit eingegriffen haben, können wir kein Bedenken tragen, nach der Geſchichte des griechiſchen Geiſtes auch die Eintheilung unſerer Geſchichte zu machen. Denn auch die Philoſophie der Römer hat keinen Anſpruch auf eine große Berückſichtigung, da ſie zu allen Zeiten von der Philoſophie der Griechen abhängig geweſen iſt.

Die allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung der Griechen hat einen naturgemäßen Verlauf gehabt. Sie iſt nicht gewaltſam unterdrückt worden durch irgend eine äußere Gewalt, ſondern hat ſich durch alle die Stufen, welche ihr erreichbar waren, hindurch gearbeitet, bis ſie abſtarb, als ihre eigne Einſeitigkeit es ſo wollte. Wenn auch das Staatsweſen der Griechen durch äußere Macht eine gewaltſame Umſtürzung erfahren hat, ſo überwand doch die griechiſche Bildung in Kunſt und Wiſſenſchaft alle Barbaren, mit welchen ſie in Berührung kam, und wärend der griechiſche Staat diente, herrſchte die griechiſche Wiſſenſchaft in einem um ſo weitern Kreiſe.

Uns zerfällt daher die ganze Geſchichte der alten Phi-

loſophie in drei Zeiträume, von welchen der erſte das erſte Aufwachſen des philoſophiſchen Geiſtes, der zweite die vollkommenſte Blüthe der philoſophiſchen Syſteme und der dritte den Verfall der griechiſchen Philoſophie umfaßt. Um dieſe drei Zeiträume vorläufig nur nach der Zeitrechnung und in ihren äußern Beziehungen zu der übrigen Bildung des griechiſchen Volks zu beſtimmen, iſt uns die Uebereinſtimmung, in welcher wir die griechiſche Philoſophie mit dem übrigen Leben des griechiſchen Volks finden, von nicht geringer Hülfe. Nur ſelten, vielleicht nie hat ſich ein Volk ſo naturgemäß und gleichmäßig in allen Zweigen ſeiner Bildung nach geſetzmäßiger Folge ausgebildet, als das griechiſche. Dies liegt darin, daß die äußern Begebenheiten und die Verhältniſſe zu fremden Völkern in der Zeit ſeiner fortſchreitenden Bildung nur wenig das Innere ſeines Lebens bewegt haben.

Von der urſprünglichen Einheit des griechiſchen Volks haben wir nur Sagen; da, wo ſeine Geſchichte beginnt, finden wir es in viele kleine Staaten, welche ſich auch ihrer Abſtammung nach von einander unterſchieden, geſpalten, ohne Einheit in ſeinen Beſtrebungen. Erſt ſpäter kamen dieſe Staaten und Stämme auch zu dem deutlichern Bewußtſein von ihrem Zuſammengehören, und es erzeugte ſich in ihnen das Streben nach einer Staatseinheit im griechiſchen Volke, welches freilich an der Eiferſucht der Staaten unter einander, an der größern und einigern Gewalt der Nachbarn und an andern ungünſtigen Verhältniſſen ſeine Klippe fand. Glücklicher dagegen hat dieſes Streben in der Literatur der Griechen ſich beurkundet. Zuerſt finden wir ſie in einer Mannigfaltigkeit von mehr oder weniger

örtlichen Sprachweiſen ausgebildet, welche nur allmälig von der örtlichen Beſchränkung ſich frei machten, größere Allgemeinheit gewannen, ohne jedoch die eigenthümliche Farbe der Stammverſchiedenheit ganz zu verwiſchen, endlich aber, nachdem die griechiſche Bildung die Grenzen ihres urſprünglichen Vaterlandes weit überſchritten hatte, in eine allgemeine Schriftſprache ſich verloren. So hat auch die Philoſophie der Griechen erſt örtlich und in geſonderten Stämmen ſich verſucht, dann zur allgemeinen Wiſſenſchaft des griechiſchen Volks ſich empor gebildet, und iſt zuletzt nicht Philoſophie des griechiſchen Volks, ſondern der Griechiſch-Gebildeten geworden.

Demnach werden wir die drei Perioden der griechiſchen Literatur überhaupt ſo beſtimmen können, daß in der erſten mehr eine Bildung der einzelnen Stämme oder Städte, als eine Bildung des ganzen Volks ſtatt fand, in der zweiten dagegen die griechiſche Bildung einen allgemeinen Mittelpunkt gewann, und ſo als Einheit ſich ausbildete, endlich in der letzten dieſen Mittelpunkt in Griechenland wieder verlor, und in der weiten Ausbreitung über faſt alle gebildete Völker der Erde ihre griechiſche Eigenthümlichkeit einbüßte.

Um dies zu unſerm Zwecke zu gebrauchen, müſſen wir noch bemerken, daß die wiſſenſchaftliche Entwicklung überhaupt, und insbeſondere die philoſophiſche Einſicht in das Allgemeine, in dem Leben der Völker immer etwas ſpäter eintritt, als die künſtleriſchen Beſtrebungen; denn wie in einzelnen Menſchen, ſo auch in ganzen Geſellſchaften der Menſchen, folgt die Erregung des Verſtandes der Erregung der Phantaſie. Daher ſehen wir auch, daß die griechiſche

Dichtkunſt ſchon eine Zeit lang ihren Mittelpunkt in der dramatiſchen Poeſie der Attiker gefunden hatte, ehe die attiſche Philoſophie ſich des ganzen Reichthums früherer Denker bemeiſterte, und eben ſo finden wir, daß auch die Blüthe der attiſchen Philoſophie eine geraume Zeit die Blüthe der attiſchen Dichtkunſt überlebte.

Die genaueſte Beſtimmung der drei Bildungsſtufen der griechiſchen Philoſophie muß man aber freilich aus dieſer ſelbſt entnehmen. Es iſt natürlich, daß, ſo lange die Philoſophie in Griechenland nur eine örtliche und in einem beſtimmten Kreiſe beſchränkte Ausbildung erhielt, auch der griechiſche Geſammtgeiſt in ihr ſich nicht ausdrücken konnte. Bei ſolchen Umſtänden mußte die philoſophiſche Richtung von einem einſeitigen wiſſenſchaftlichen Intereſſe ausgehn, und in der Befriedigung dieſes Intereſſes enden. Dies iſt nun der Charakter der erſten Periode der griechiſchen Philoſophie; ſo konnte auch in dieſer Zeit der ganze Bau der griechiſchen Philoſophie nicht hervor treten. In der zweiten Periode dagegen mußte das Gegentheil ſtatt finden, indem nicht von einer Seite des wiſſenſchaftlichen Sinns, welcher unter den Griechen war, das philoſophiſche Nachdenken angeregt wurde, ſondern gleichſam die geiſtige Geſammtheit des griechiſchen Volks dieſe Philoſophie hervorbrachte. Daher dürfen wir erwarten, daß in der zweiten Periode der griechiſchen Philoſophie die vollſtändige Verzweigung deſſen, was den Griechen überhaupt Philoſophie war, ſich darſtellen werde. Dagegen muß man auch erwarten, daß in der dritten unſerer Perioden mit der Eigenthümlichkeit und Kräftigkeit des griechiſchen Geiſtes das Verſtändniß der ſyſtematiſchen Anordnung der griechiſchen Philoſophie

verloren ging, dem Weſen nach, wenn auch die Ueberliefe=
rung derſelben ſich erhielt.

Um dieſe Grundſätze zu benutzen, müſſen wir hier
vorausſetzen, daß der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang der
Philoſophie ſich den Griechen in der gegliederten Einheit
der drei philoſophiſchen Lehren, der Logik oder Dialektik,
der Phyſik und der Ethik darſtellte, und daß dieſe Einthei=
lung zuerſt in der wiſſenſchaftlichen Anordnung der Plato=
niſchen Schriften ſich zu erkennen giebt. Wir würden alſo
den Platon als den Anfangspunkt der zweiten Periode der
griechiſchen Philoſophie bezeichnen dürfen, wenn uns nicht
daran die innige Verknüpfung ſeiner Philoſophie mit der
Sokratiſchen, auf welche er ſelbſt den Grund ſeiner Lehren
zurück führt, verhinderte. Wir ziehn daher die Entwicklung
der Sokratiſchen Denkart in dem Sokrates ſelbſt und in ſei=
nen nächſten Schülern zur zweiten Periode unſerer Geſchichte,
wodurch wir auch den Vortheil gewinnen, das Ganze der
attiſchen Philoſophie in dieſer zuſammen zu haben. Hierin
iſt auch die Meinung des ganzen ſpätern Alterthums auf
unſerer Seite, indem ſich die meiſten folgenden philoſophi=
ſchen Schulen zu den Sokratikern, mit Recht oder Unrecht,
darüber iſt hier nicht zu entſcheiden, rechneten, die aber,
welche es nicht thaten, nur als Ausartungen des philoſo=
phiſchen Strebens betrachtet werden dürfen.

Etwas ſchwerer hält es, die zweite von der dritten
Periode zu ſcheiden, denn indem in dieſer die alten For=
men der Lehre äußerlich nach der Ueberlieferung feſtgehalten
wurden, gehört ein geübtes Auge dazu, in der unveränder=
ten äußerlichen Erſcheinung die Veränderung des innern
Lebens zu erkennen. Ein entſchiedendes Zeichen jedoch von

dem Anfange des dritten Zeitraums iſt der Anfang der Vermiſchung zwiſchen orientaliſcher und griechiſcher Denkart, aus welcher der Verluſt jener Eintheilung der Philoſophie natürlich hervorging, da der orientaliſchen Denkart die wiſſenſchaftliche Eintheilung fremd war, und ſobald der Unterſchied zwiſchen Griechiſchem und Orientaliſchem überſehn wurde, auch die Vermiſchung des Fremdartigſten erfolgen mußte. Ein anderes Zeichen des Verfalls iſt das Herabſinken der philoſophiſchen Forſchung zur Ueberlieferung und zur feſtſtehenden Lehre, welches in den Schriften der Erklärer älterer Philoſophen am ſtärkſten ſich ausſpricht. Dazu fügen wir noch ein drittes, die Ausbildung eines Skepticismus, welcher, an philoſophiſcher Wiſſenſchaft verzweifelnd, vorgiebt, nur das praktiſche Leben ſich frei halten zu wollen von wiſſenſchaftlichen Irrthümern, aber wirklich nur die Abſicht hat, das erfahrungsmäßige Denken vor den Störungen der Philoſophie zu bewahren. Ohne unſerer Geſchichte vorzugreifen, können wir nur ſagen, daß dieſe drei Zeichen uns veranlaſſen, den Beginn der dritten Periode der alten Philoſophie etwa ein halbes Jahrhundert vor Chriſti Geburt zu ſetzen.

Wir erhalten alſo über die Grenzbeſtimmungen der drei Zeiträume etwa folgende Ergebniſſe: die erſte Periode reicht von dem erſten Anfange der Philoſophie unter den Griechen, d. h. vom Thales, bis auf die Zeit, als Sokrates zu Athen zu philoſophiren anfing, alſo etwa von der 45. Olympiade oder von 600 v. Chr. G. bis auf die 88. Ol. oder bis etwas über die Mitte des 5. Jahrhunderts vor Chr. G., ein kurzer Zeitraum von noch nicht zwei Jahrhunderten, aber voll der mannigfaltigſten wiſſenſchaftlichen

Beſtrebungen, ſo daß wenige Zeiten an geiſtiger Bewegung in der Wiſſenſchaft ſo reich ſind, als dieſe. Es iſt in ihr noch das friſche, lebhafte, nicht ſelten übereilte, aber un beſorgte Streben der Jugend. Der reifere Verſtand der zweiten Periode geht, wie ſchon geſagt, von dem Sokrates bis auf die Hälfte des letzten Jahrhunderts vor Chr. G., wo ſich kein ſehr berühmter Name findet, das Ende der Periode abzuſchließen, oder den Anfang der neuen Periode zu bezeichnen, man müßte denn etwa das Alter des Cicero, in welchem er philoſophiſche Schriften nach Art eines Rhetors verfaßte, zur Bezeichnung der Grenze wählen. Was uns aber dazu beſtimmt, um dieſe Zeit den Anfang der dritten Periode zu ſetzen, iſt die Ausbreitung orientaliſchen Aberglaubens, welche jetzt bemerkbar zu werden anfängt, und die Entſtehung des neuern Skepticismus. Dieſer zweite Zeitraum von vier Jahrhunderten hat die griechiſche Philoſophie durch eine Reihe philoſophiſcher Schulen zur Reife gebracht; er zeigt aber auch ſchon die entſchiedenſten Vorboten des Verfalls. Der dritte Zeitraum endlich geht bis gegen das Ende des ſechsten chriſtlichen Jahrhunderts, d. h. bis auf die letzten heidniſchen Ariſtoteliker und Platoniker. Er iſt der längſte, auch nicht arm an philoſophiſchen Gedanken, an Streit der Parteien, an geiſtiger Bewegung überhaupt; aber das Feſte, wie das Bewegte dieſer philoſophiſchen Ausbildung, trägt nur zu augenſcheinlich die Spuren des kränkelnden Greiſenalters an ſich; jenes iſt mit der allmäligen Verknöcherung, dieſes mit der gährenden Auflöſung des thieriſchen Körpers, welcher ſeine Zeit überlebt hat, zu vergleichen.

Daß wir dieſe Abtheilungen richtig und der Natur

der Sache gemäß getroffen haben, dafür können hier noch zwei Momente angeführt werden, von welchen der eine den innern Entwicklungsgang der Philoſophie in jenen Zeiträumen betrifft, der andere aber die Begrenzungen der drei Perioden gegen einander. Was das erſte betrifft, ſo könnte man die erſte Periode als die bezeichnen, in welcher die Einheit der griechiſchen Philoſophie erſt angeſtrebt wird. Dabei liegen natürlich mancherlei wiſſenſchaftliche Beſtrebungen zum Grunde, und das Geſchäft dieſer Periode mußte ſein, die zerſtreuten Glieder griechiſcher Wiſſenſchaft zu ſammeln. Nachdem dieſes Geſchäft vollbracht, wird nun die zweite Periode, einen gleichmäßigen Verlauf in ſich einiger Entwicklung des griechiſchen Geiſtes enthalten, welche natürlich durch mehrere auf einander folgende Stufen der Bildung hindurchgehn muß. Endlich der dritte Zeitraum, indem er auf das Zerfallen des griechiſchen Geiſtes zielt, kann auch nicht vermeiden, daß ſich wieder entgegengeſetzte Beſtrebungen in ihm hervorheben. Dieſer Gang iſt der Entwicklung des menſchlichen Geiſtes im Einzelnen, wie im Ganzen gemäß. Denn aus der Zerſtreuung des Umkreiſes dringt immer die Bildung nach einem Mittelpunkte vor; wenn aber ein ſolcher Mittelpunkt in einem beſchränkten Kreiſe ſich gebildet hat, ſo giebt er auch wieder ſeine Erzeugniſſe einem größern Kreiſe zurück, ſeine vereinigende Kraft aufgebend; denn ein jedes Beſondere in der Menſchheit ſoll dem Allgemeinen fruchten. Die, welche die Geſchichte der Menſchheit als eine in gerader Linie fortlaufende Bildung zu begreifen ſuchen, mühen ſich vergebens ab; eine ſolche gerade Linie giebt es nicht; Alles ſtrebt in der Menſchheit von der Mannigfaltigkeit zur Ein=

heit; wo aber nur eine beſchränkte Einheit gewonnen iſt, da löſt ſie ſich wieder in das Streben nach der Einheit einer größern Mannigfaltigkeit auf. So iſt die griechiſche Bildung aus der Bildung kleinerer Gemeinweſen hervorgegangen, nachher aber hat ſie ſich in die allgemeinere Bildung der neuern Völker ergoſſen.

Hiermit ſtimmen nun die Erſcheinungen ſehr gut überein. In der erſten Periode entwickeln ſich gleichzeitig neben einander, und nur in einem geringen Verkehr unter einander, verſchiedne Schulen der Philoſophie, die ioniſche, die Pythagoriſche und die eleatiſche, ſo jedoch, daß man gegen das Ende dieſer Periode ein Ineinanderwirken derſelben und ein Streben nach Vereinigung bemerken kann. In der zweiten Periode dagegen hört dem Weſentlichen nach das gleichzeitige Nebeneinanderſein der Schulen auf, und die Einheit der philoſophiſchen Entwicklung beginnt. Denn daß anfangs mehrere Sokratiſche Schulen noch gleichzeitig neben einander ſich ausbilden, iſt nur daraus zu erklären, daß nicht von allen Schülern des Sokrates ſein wiſſenſchaftliches Bewußtſein erkannt und begriffen worden iſt. Die wahre Fortbildung der Philoſophie aber ruht doch nur im Platon. Dann aber folgen ſich nach einander die Ausbildung der Platoniſchen, der Ariſtoteliſchen und der ſtoiſchen Philoſophie, ſo daß man ſagen kann, jede dieſer habe das Verſtändniß ihrer Zeit in der Wiſſenſchaft gefunden und ausgeſprochen, ſo weit dies menſchlicherweiſe möglich iſt. Wenn nun auch in dieſen Zeiten neben der Ariſtoteliſchen Philoſophie die Akademie, und neben der ſtoiſchen die akademiſche und die peripatetiſche Schule fortdauern, ſo iſt doch hierin nur ein Nachhall des Frühern, welcher in

der Entwicklung des Menſchengeſchlechts nie ausbleiben wird, ſo lange nicht alle der Richtung ihrer Zeit folgen können. Nur die ſpätern Schulen ſind in einer lebendigen Entwicklung, die frühern haben nur ein todtes Fortbeſtehn. Die Einheit der philoſophiſchen Entwicklung in dieſer zweiten Periode beurkundet ſich in dem genauern Zuſammenwirken der philoſophiſchen Schulen, in ihrem Streit und in der Kritik, welche ſie an einander üben. In der letzten Periode endlich trennen ſich wieder die Richtungen, und die Schulen ſtehn neben einander, zum Theil kaum von einander Kenntniß nehmend, zum Theil wenigſtens einer kritiſchen Würdigung ihrer Lehren nicht fähig. So ſieht der neue Platonismus vornehm auf die übrigen gleichzeitigen Lehren herab, ſie kaum eines Worts würdigend, mehr um kurzweg über ſie den Stab zu brechen, als um in ihre Gründe einzugehn. Auch die übrigen Schulen kümmern ſich mehr um alte, halb vergeſſene Dinge, als um das, was um ſie herum die übrigen meinen; ſelbſt der Skepticismus, welcher ſich doch am meiſten um die Lehre Anderer bemühen ſollte, ſtreitet nur mit dem Alten. Man ſieht, wie dieſe Zeit alt iſt; der vergangenen Tage erinnert ſie ſich gern, mit der Gegenwart weiß ſie nicht zu leben.

Wenn man nun die Grenzen der drei Perioden beſtimmen will, ſo ergiebt ſich der Anfang der erſten und das Ende der letzten wie von ſelbſt. Denn jener iſt da, wo zuerſt etwas Philoſophiſches bei den Griechen vorkommt, dieſes, wo alle Philoſophie unter ihnen aufhört. Aber die Begrenzungen der drei Perioden unter einander, d. h. der erſten mit der zweiten und der zweiten mit der dritten, bedürfen eines ſichern Kennzeichens, und dieſes iſt der Punkt,

über welchen wir noch eine Bemerkung mitzutheilen verſprochen haben. So wie ſich phyſiſch der Uebergang aus dem einen in das andere Lebensalter durch Krankheit oder Kränklichkeit zu erkennen giebt, ſo pflegt ſich auch in dem geiſtigen Leben der Anfang einer neuen Entwicklung in einer Verderbniß der frühern Beſtrebungen voraus zu verkünden. Je jugendlich kräftiger aber das Leben noch iſt, um ſo ſtärker pflegt auch die krankhafte Erſchütterung zu ſein, um ſo ſchneller entſcheidet ſie ſich auch zur Beſſerung. Daher haben wir zwiſchen der erſten und der zweiten Periode eine kurze Zwiſchenzeit der entſchiednen Ausartung zu erwarten, zwiſchen der zweiten und dritten Periode einen längern Uebergang von weniger heftiger Art, aber um ſo verderblicher. Wie wir es zu erwarten haben, ſo finden wir es. Das Verderben der älteſten philoſophiſchen Schulen unter den Griechen iſt in den ſophiſtiſchen Beſtrebungen der Zeit vor dem Sokrates ganz entſchieden ausgeſprochen. Ihren Zuſammenhang mit den frühern philoſophiſchen Schulen können die Sophiſten nicht verhehlen. Zum Theil gebrauchen ſie die Erfindungen jener, aber auf eine verkehrte Weiſe und in der nicht eben ſehr verſchleierten Abſicht, die Philoſophie zu vernichten, und an ihrer Stelle das redneriſche Talent zur Herrſchaft zu bringen. Sokrates, der entſchiedne Gegner der Sophiſten, bezeichnet die Kriſe dieſer Krankheit. In einer ähnlichen Weiſe ſcheidet auch die dritte Periode ſich von der zweiten ab. Aber nicht ſo keck tritt hier das ſophiſtiſche Beſtreben hervor. Es will nicht die Philoſophie geradezu aufheben, ſondern nur frei von allen Meinungen philoſophiren, und es benutzt die Lehren der frühern Schulen, welche nur ganz äußerlich von

ihm aufgefaßt worden, um durch ihren ſcheinbaren Widerſpruch, die innere Uebereinſtimmung überſehend, alle Reſultate der Philoſophie zu widerlegen oder ſchwankend zu machen. Warum bei dieſem Beſtreben philoſophirt wird, das iſt wiederum nur, das redneriſche Talent auszubilden, dem die philoſophiſche Würde zur Ausſchmückung dienen ſoll. So kündet ſich die Ausartung der griechiſchen Philoſophie immer auf dieſelbe Weiſe an, dem griechiſchen Geiſte gemäß; anſtatt zu einer Wiſſenſchaft, ſoll die Philoſophie zu einer Kunſt dienen. Das, was dieſe zweite Ausartung der Philoſophie bezeichnet, ſpricht ſich zwar in der redneriſchen Art aller Schulen der Philoſophie, wie ſie den Römern bekannt wurden, am meiſten aber doch in der neuern Akademie aus, wie ſie Cicero liebt. Von dieſen beiden Grenzſcheiden der drei Perioden kann man über die erſte nicht zweifelhaft ſein, daß ſie zur erſten Periode gehöre; die zweite dagegen vermiſcht ſich mehr mit der gelehrten Behandlung der Philoſophie, und es kann daher zuweilen Zweifel entſtehn, ob man etwas zu ihr Gehöriges zur zweiten oder zur dritten Periode ziehn ſoll.

Uebrigens ſoll hier noch einmal erinnert werden, daß es nicht die Abſicht iſt, dieſe drei Perioden genau der Zeitrechnung nach von einander zu ſondern. Bei der geiſtigen Entwicklung tritt in den Uebergangsperioden oft eine Vermiſchung der weſentlich verſchiednen Stufen der Bildung ein, und der Geſchichtſchreiber hat nach nichts mehr zu ſtreben, als daß er das Gleichartige unter einen Geſichtspunkt auffaſſe.

Drittes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie Eintheilung und erſte Abtheilung. Die ioniſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel.

Eintheilung.

Der Charakter dieſer Periode iſt das Fragmentariſche. Fragmentariſch ſind in ihr die philoſophiſchen Beſtrebungen, theils in wiefern ſie, ohne das ganze Gebiet der philoſophiſchen Forſchung zu überſchauen, einſeitigen Richtungen folgen und beſondern Intereſſen gehorchen, theils in wiefern ſie nicht den Charakter des ganzen griechiſchen Volks ausſprechen, ſondern in ihnen die Verſchiedenheiten der griechiſchen Stämme und beſonderer Oertlichkeiten obwalten.

Unter den griechiſchen Stämmen haben in der geſchichtlichen Zeit der doriſche und der ioniſche die größeſte Bedeutung gehabt. Die Bildung des letztern hat ſich früher in vollkommenen Werken hervorgethan, als die des erſtern. Sie hat das epiſche Gedicht hervorgebracht; ſo wie denn auch ſpäter die Geſchichte unter den Jonern ihre erſte Ausbildung erhalten hat. Dies zeugt von einer vorherrſchenden Fähigkeit, das Geſchehene in ſich aufzunehmen und die Erſcheinung zu begreifen. Bei den Dorern und andern Griechen, welche den Dorern verwandt waren, blühte ſpä-

ter die lyriſche Dichtkunſt, welche zu ihrem Grunde die von innen heraus treibende Kraft des Gemüths hat. Alſo bei dieſem Stamme möchte eine vorherrſchende Fähigkeit, die Erſcheinung zu geſtalten und umzubilden, zu ſuchen ſein. Dieſer Gegenſatz unter den beiden Hauptſtämmen der Griechen kann auch darin erkannt werden, daß der ioniſche Stamm der Demokratie, der doriſche dagegen der ariſtokratiſchen Verfaſſung geneigt war. Davon giebt beſonders der veränderliche Charakter der ioniſchen Demokratie im Gegenſatz gegen die aller Veränderung abgeneigte Starrheit der doriſchen Ariſtokratie, ein Zeugniß; denn wo Empfänglichkeit für die Erſcheinungen vorherrſcht, da wird die Lebensart veränderlich, und die Meinungen werden beweglich ſein, wie die Erſcheinungen; wo dagegen von der Kraft des Gemüths vorzugsweiſe die Entwicklung ausgeht, da wird ſich, weil das Gemüth daſſelbe bleibt, leicht eine gewiſſe harte Feſtigkeit, ſeinen Sinn auch gegen den Lauf der Verhältniſſe durchzuſetzen, erzeugen. Eben deswegen iſt auch der ioniſche Stamm der Weichlichkeit, der doriſche aber der Härte beſchuldigt worden.

Wenn wir uns nun denken, daß dieſe Stämme ein jeder für ſich eine Art der Philoſophie ausgebildet haben, ſo läßt es ſich nicht anders erwarten, als daß die ioniſche Philoſophie mehr mit der Weiſe und den begründenden Kräften oder Elementen des Geſchehens nach Art der Phyſik ſich beſchäftigt haben werde, die doriſche dagegen mehr mit den innern Gründen der Weltentwicklung, nicht ſowohl das Wie, als vielmehr das Warum der Erſcheinung nach ethiſcher Anſicht erforſchend. Einen ſolchen Gegenſatz der Richtung in der Philoſophie finden wir nun wirklich in dieſer

Periode unſerer Geſchichte. Unter den ioniſchen Griechen in Klein=Aſien hat ſich eine Philoſophie ausgebildet, welche entſchieden der phyſiſchen Betrachtung zugewandt iſt, das Ethiſche aber nur zuweilen, und ganz beiläufig und äußerlich berührt. In Unter=Italien dagegen, in den mehr oder weniger doriſchen Pflanzſtädten, findet ſich eine andere Philoſophie, welche von ihrem Stifter die Pythagoriſche heißt, ihrem Charakter nach ganz anderer Art. Denn zwar beſchäftigt ſie ſich auch vorzugsweiſe mit den Gründen der Welt und der phyſiſchen Erſcheinungen des Weltgebäudes — und wie hätten auch dieſe nicht die erſte Veranlaſſuug zur Philoſophie werden ſollen? —; aber nicht auf phyſiſche Weiſe, ſondern ihre Aufgabe iſt zu erforſchen, wie Geſetz und Harmonie nach ſittlicher Beſtimmung des Guten und des Böſen in den Gründen der Welt liege. Wie dieſe Philoſophie, obgleich von einem ioniſchen Manne ihren Urſprung ableitend, ſich an das doriſche Weſen anſchloß, zeigt ſich auch in der Verbindung, in welcher wir ſie mit der lyriſchen Muſik erblicken, indem ſie dieſer Gründe zu erforſchen und in ihnen die Gründe der Welt zu finden ſucht. In gleich engem Verbande mit der epiſchen Poeſie finden wir die Philoſophie der ioniſchen Schule nicht; aber doch wird nicht geleugnet werden können, daß eine gewiſſe Verwandtſchaft mit den epiſchen Theogonien und Kosmogonien durch die Lehren der Joner hindurchſchimmert.

Die Stammverſchiedenheiten des griechiſchen Volks ſind in neuern Zeiten beſonders unter uns Deutſchen vielfältig zur Sprache gekommen, und man hat weniger dafür zu ſorgen, daß man ſie nicht in irgend einem Gebiete des geiſtigen Lebens verkenne, als daß nicht in einem übertrieb-

nen Maaße bis zur Unwahrheit auf ſie gedrungen werde. In der geſchichtlichen Zeit hat ſich der Gegenſatz unter den Stämmen ſchon ſehr gemäßigt, und beſonders in den Pflanzſtädten iſt Reinheit des Stamms gar nicht zu finden, ſondern aus der Miſchung der Stämme iſt ein neuer Charakter hervorgegangen. Zuletzt möchten wohl örtliche Verſchiedenheiten faſt eben ſo viel gewirkt haben, als Verſchiedenheiten des Stamms. Zu dieſen Bemerkungen giebt uns die Geſchichte der Philoſophie in dieſem Zeitraume vielfache Veranlaſſung, indem ſchon die Pythagoriſche Philoſophie, welche wir doch als die doriſche bezeichnen möchten, theils von einem Joner angeregt, theils auch in Pflanzſtädten ausgebildet wurde, welche keineswegs rein doriſchen Geblüts waren, ſondern noch mehr aus dem achäiſchen Stamme ſich gebildet zu haben ſcheinen. Doch ſie redeten die doriſche Mundart, und dies entſcheidet über das Vorherrſchende in ihrer Bildung. Noch mehr aber tritt es hervor, wie wenig der ſtrenge Gegenſatz zwiſchen Jonern und Dorern das ganze Gebiet des griechiſchen Lebens erfüllt, wenn man bemerkt, daß ſich neben der ioniſchen und doriſchen noch eine dritte Schule der Philoſophie gebildet hat, die eleatiſche Schule, welche eine deutliche Beziehung zu den beiden erſten hat, aber gar nicht mit der einen oder der andern vereinigt werden kann. Von den Alten zwar werden zuweilen die Eleaten auch zu der italiſchen, d. h. zu der Pythagoriſchen Schule der Philoſophie gezählt, aber offenbar nur aus geographiſchen Gründen, welche nicht ſehr genau ſind; und von einem Joner freilich, dem Xenophanes, hatte die Schule ihre Entſtehung, bildete ſich auch in einer ioniſchen Pflanzſtadt, in Elea,

fort,

fort, und zählte endlich in ihren letzten Zeiten noch einen reinen Joner, den Meliſſos von Samos, zu ihrem Mitgliede; aber doch wird man geſtehn müſſen, daß ſie von dem Charakter der ioniſchen Schule und des ioniſchen Stamms ſich ſehr auffallend entfernt. Denn in ihr iſt nichts von jener Richtung auf die phyſiſche Erſcheinung oder von jener Liebe zum veränderlichen Geſchehn, welche uns die ioniſche Weiſe bezeichnen. Wir müſſen geſtehn, daß dieſe Schule der Philoſophie eine örtliche Verbreitung hat, welche, da ſie von Kolophon, dem Vaterlande des Xenophanes, nach Elea und dann nach Samos ſchwankt, uns ſo unregelmäßig erſcheint, daß wir ein Geſetz für ſie zu finden verzweifeln müſſen.

Der Charakter dieſer Schule aber erweiſt ſich als ein nothwendiger, in wiefern er in der Art dieſer erſten Periode gegründet iſt. Wenn nemlich die ioniſche Schule die phyſiſche Seite, die Pythagoriſche aber die ethiſche Seite der Weltanſicht auffaßte, ſo würde eine Lücke in den philoſophiſchen Elementen dieſer Periode geblieben ſein, wenn nicht auch die logiſche oder dialektiſche Seite von einer dritten Schule aufgefaßt worden wäre. Dieſe Seite bearbeitete die eleatiſche Schule; ſie faßte dieſelbe von der Seite des Gegenſtändlichen auf, indem ſie den Begriff des Seins ſchlechthin in ſeiner rein logiſchen Bedeutung, in welcher er den Gegenſtand des Denkens überhaupt bezeichnet, ihrer Philoſophie zum Grunde legte. Es iſt dieſe Seite der Wiſſenſchaft, welche den Neuern unter dem Namen der Metaphyſik bekannt iſt, von den Eleaten im Gegenſatz gegen die philoſophiſchen Anſichten von der Welt, welche auf keiner rein metaphyſiſchen Grundlage beruhten,

ausgebildet worden; wie natürlich, denn es mußte ſich der philoſophiſchen Betrachtung zuerſt die ſinnliche Erſcheinung in ihren Gegenſätzen, wie ſie im innern und äußern Leben ſich darſtellen, als Gegenſtand darbieten, ehe man zu dem Allgemeinen, welches den Gegenſatz umfaßt, aufſteigen konnte. Daher iſt auch die Dialektik der Eleaten vorherrſchend verneinend, und äußert ſich im Streit, theils gegen die Lehren der Pythagoriſchen Schule, theils im Gegenſatz gegen die ioniſche Phyſik.

In allen dieſen Entwicklungen der Philoſophie iſt aber die Betrachtung des Gegenſtändlichen das Herrſchende. Es iſt dem geſetzlichen Gange der vernünftigen Entwicklung gemäß, daß der Geiſt ſich zuerſt auf die Erkenntniß der Dinge richtet; in dieſem Beſtreben wird ihm die Wiſſenſchaft, und erſt nachdem ihm dieſe geworden, kann er ſie ſelbſt wieder zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung machen. Daher treten in den Philoſophemen der älteſten griechiſchen Schulen nur ſehr wenige und ſehr zerſtreute Bemerkungen über das Erkennen und das wiſſenſchaftliche Denken hervor. Dem Weſen dieſer erſten Periode gemäß konnte in dieſen Sachen nicht mehr geſchehn. Denn es war nothwendig, daß zugleich mit dem ſich entwickelnden Bewußtſein über die Wiſſenſchaft überhaupt auch eine völlige Umgeſtaltung der Philoſophie eintreten mußte, indem, ſobald dies Bewußtſein gewonnen wurde, auch die Einſicht von dem Zuſammengehören aller wiſſenſchaftlichen Elemente und der drei philoſophiſchen Lehren, welche in den frühern Schulen getrennt waren, nicht ausbleiben konnte. Deswegen iſt dieſer Periode der griechiſchen Philoſophie die Einſicht in den Begriff der Wiſſenſchaft ſelbſt nicht gegeben.

So wie aber nichts in der Geſchichte der Menſchheit unvorbereitet ſich entwickelt, ſo müſſen wir auch, als den Uebergang zur folgenden Periode bildend, noch eine Denkweiſe dieſer erſten Periode zurechnen, nemlich die Richtung auf die ſubjective Seite des Denkens, welche die Wiſſenſchaft bloß als Kunſtwerk, nicht in Beziehung auf die Erkenntniß des Gegenſtändlichen betrachtete. Daß nun dieſe Richtung nicht nur eine einſeitige, ſondern auch eine die Philoſophie, was an ihr iſt, vernichtende ſein mußte, liegt in ihrem Begriff; denn der Philoſophie iſt jedes Denken, welches nicht des Erkennens wegen iſt, durchaus leer. Daher iſt dieſe Richtung des Denkens, welche doch den Uebergang zur folgenden Periode bedingt, als eine antiphiloſophiſche und als die Ausartung der frühern Philoſophen-Schulen zu betrachten, von welcher wir ſchon früher geſagt haben, daß ſie den Ausgang der erſten Periode bezeichnet. Wir benennen das, was ſich in dieſer Richtung erzeugte, mit dem Namen der Sophiſtik, welcher jedoch von uns in etwas weiterm Sinne genommen wird, als von den Griechen in ihrer beſten Zeit. Uns iſt alles ſophiſtiſch, was mit Bewußtſein die Wiſſenſchaft zerſtört. In den einſeitigen Richtungen der erſten Schulen iſt allerdings auch etwas Antiphiloſophiſches, aber ohne Bewußtſein; daher mußten ſie bei rein wiſſenſchaftlicher Geſinnung aufgegeben werden, ſobald das Bewußtſein entſtand, wohin ſie, folgerecht durchgeführt, ausgehn würden. Die Sophiſten aber, denſelben Richtungen folgend, und mit dem Bewußtſein des Antiphiloſophiſchen in ihnen, hielten ſie doch feſt, um dadurch die Philoſophie in der That aufzu-

heben, weil ihnen die Wiſſenſchaft keinen wahren Werth hatte.

Hiernach werden uns nun vier Maſſen des Philoſophiſchen in dieſem Zeitraume hervortreten, die Lehren der ioniſchen, der Pythagoriſchen, der eleatiſchen Schule, und endlich der Sophiſten. Daß wir ſie in der angegebnen Ordnung nach einander abzuhandeln haben, geht ſchon aus dem hervor, was wir über die Verhältniſſe dieſer Maſſen zu einander geſagt haben. Die ioniſche und die doriſche Philoſophie haben zwar, wenigſtens in den erſten Zeiten ihrer Entſtehung, in keinem mit einiger Sicherheit nachweisbaren Verhältniſſe zu einander geſtanden, doch dürfen wir wohl nach den Ueberlieferungen und auch, weil überhaupt der ioniſche Stamm früher als der doriſche ſich geiſtig entwickelte, annehmen, daß jene früher als dieſe ihren Anfang genommen habe. Die eleatiſche Philoſophie iſt, wie ſchon gezeigt, nur als ein ſpäterer Erfolg der ioniſchen und doriſchen Philoſophie zu begreifen, obgleich ſie noch gleichzeitig mit den vollkommnern Entwicklungen beider ſich ausgebildet hat, und zuletzt auch wohl eine Art Rückwirkung auf dieſelben ausgeübt haben mag. Endlich die Sophiſtik, als die Ausartung der frühern Richtungen in der Philoſophie, und den Uebergang zur folgenden Periode bezeichnend, kann natürlich nur nach allen den übrigen und zu Ende dieſer Periode ihre geſchichtliche Würdigung erfahren.

Wenn man betrachtet, wie die Bewegung dieſer geiſtigen Richtungen von der Mannigfaltigkeit beſonderer Intereſſen nach der Einheit des rein wiſſenſchaftlichen Standpunkts, und gleichſam von vereinzelten Punkten im Um-

kreiſe philoſophiſcher Forſchung nach dem Mittelpunkte des attiſchen Bewußtſeins über das Ganze der Wiſſenſchaft hinſtrebt, ſo erregt es wohl auch einigen Antheil, zu bemerken, wie auch die räumliche Richtung in der Fortpflanzung der philoſophiſchen Bildung ſo ganz dieſer Form der geiſtigen Bewegung entſpricht. Denn nicht in dem Mittelpunkte Griechenlands, ſondern faſt an den äußerſten Grenzen des griechiſchen Namens bildete ſich die Philoſophie aus, um erſt in der zweiten Periode ihren feſten Sitz in dem eigentlichen Griechenlande zu finden; und zwar zu gleicher Zeit, hauptſächlich vom Morgen und vom Abend her, aus Klein-Aſien, Italien und Sicilien, jedoch auch zum Theil von Mitternacht, aus Thrakien, brachte man die philoſophiſchen Beſtrebungen nach Athen. Es iſt, als hätte in dieſem Bildungsgange der griechiſchen Philoſophie der Bildungsgang der Menſchheit überhaupt recht ſichtbar ſich ausdrükken wollen, wie er an vereinzelten und der Richtung nach ſich entgegengeſetzten Punkten des Umkreiſes beginnt, und in Radien, welche mehr und mehr ſich einander nähern, dem einen Mittelpunkte, dem Ziele aller Bildung, zuſtrebt.

Zweites Kapitel.

Die Schule der ioniſchen Philoſophen.

Dieſe Schule hat es mit andern der griechiſchen Philoſophie gemein, daß ihre erſten Anfänge im Gebiet der Sage liegen; das aber iſt ihr eigenthümlich, daß ſie weit

weniger, als irgend eine andere, ein zuſammenhängendes Ganzes bildet, deſſen Glieder in hiſtoriſcher Verbindung nachgewieſen werden könnten, ja daß ſich ſogar in ihr entgegengeſetzte Betrachtungsweiſen deutlich darthun laſſen, welche uns auch nicht einmal erlauben, aus einer nach innerer Anlage ſich fortbildenden philoſophiſchen Anſicht über die perſönlichen Beziehungen der Männer, welche ihr zuzuzählen ſind, einigermaßen ſichere Muthmaßungen zu faſſen. Zwar hat man eine Reihenfolge der ioniſchen Philoſophen aufgeſtellt, doch iſt dieſe erweislich aus ſpäterer Zeit; Ariſtoteles und ſeine Schüler wiſſen von ihr nichts, und ſie ſcheint erſt von den Gelehrten erfunden worden zu ſein, welche, die regelmäßige Ueberlieferung in den Sokratiſchen Schulen vor Augen habend, in der Geſchichte der älteſten Philoſophie eine ähnliche Ueberlieferung zu erblicken ſtrebten. Durch ein ſolches Streben ſind mancherlei Vermuthungen in dieſe Geſchichte gekommen, nicht nur bei der ioniſchen, ſondern auch bei andern Schulen, Vermuthungen, deren Unzuverläſſigkeit zum Theil in die Augen fällt, von dem kritiſchen Sinn derer, welche zuerſt auf zuſammenhangende Weiſe die Geſchichte der Philoſophie bearbeitet haben, keine vortheilhafte Meinung erregt, und daher auch andere Ueberlieferungen aus derſelben Quelle ſehr zweifelhaft macht [1]. Unterdeſſen iſt es auf dieſe Weiſe allge-

---

1) Der Beweis liegt hauptſächlich in den Ueberlieferungen ſelbſt. Doch ſcheint mir folgende Stelle, weil ſie den Gedankengang gelehrter Forſcher bezeichnet, merkwürdig genug, um ſie hier abzuſchreiben. Diog. Laërt. IX. 38. wird vom Demokritos geſagt: *δοκεῖ δέ, φησὶν ὁ Θράσυλλος, ζηλωτὴς γεγονέναι καὶ τῶν Πυθαγορικῶν. ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρου μέμνηται, θαυ-*

meine Meinung geworden: vom Thales habe die ganze ioniſche Philoſophie ihren Anfang genommen, von dieſem ſei ſie dem Anaximandros gelehrt worden, deſſen Schüler Anaximenes geweſen ſei; dem Anaximenes aber theilt man zwei Schüler zu, den Diogenes von Apollonia und den Anaxagoras, mit deſſen Schüler Archelaos die ioniſche Schule ihr Ende gefunden habe, und durch den Sokrates, den Schüler des Archelaos, in die attiſche Schule übergegangen ſei. Dies iſt ein erkünſteltes Syſtem, in welches man doch einen ioniſchen Philoſophen, den Herakleitos, nicht hat einfügen können, ein Syſtem, welches in den chronologiſchen Angaben, wenn man auf die wahre Ueberlieferung zurück geht, Manches gegen ſich hat, deſſen Unwahrſcheinlichkeit aber am meiſten aus dem Gehalt der Lehren dieſer Männer erhellt.

Was die chronologiſchen und ſonſtigen einzelnen Unwahrſcheinlichkeiten betrifft, ſo werden ſie ſchicklicher bei den einzelnen Philoſophen angeführt, nur im Allgemeinen können wir hier vom Chronologiſchen erwähnen, daß nach der gewöhnlichen Annahme, deren Endpunkte ziemlich feſt beſtimmt ſind, durch das Leben der vier Philoſophen Thales, Anaximandros, Anaximenes und Anaxagoras 212 Jahre, d. h. 6 bis 7 Menſchenalter erfüllt werden; jeder ſieht die Unwahrſcheinlichkeit, ſo wie es denn ſchon an ſich unwahrſcheinlich iſt, daß aus jenen dunkeln Zeiten das

---

μάζων αὐτὸν ἐν τῷ ὁμονύμῳ συγγράμματι. πάντα δὲ δοκεῖν παρὰ τούτου λαβεῖν, καὶ αὐτοῖ δ᾽ ἂν ἀκηκοέναι, εἰ μὴ τὰ τῶν χρόνων ἐμάχετο. Wäre in dieſem Falle nicht die Zeitrechnung ſo offenbar gegen die Annahme geweſen, ſo würde Thraſyllos der Muthmaßung wohl nicht widerſtanden haben.

Gedächtniß manches Philoſophen, der weniger erfand, als die Lehre fortpflanzte, nicht erloſchen ſein ſollte. Das aber, was ſich auf den Charakter der Lehren bezieht, iſt uns am wichtigſten hier voraus zu erinnern, da es uns Veranlaſſung geben wird, eine andere Ordnung in der Erzählung zu befolgen, als die gewöhnliche. Nemlich die beiden Hauptſeiten der Naturerklärung, die dynamiſche und die mechaniſche, zeigen ſich ſchon ſehr verſchieden in den erſten Anfängen der ioniſchen Schule, und gehn bis zu ihrem Ende neben einander fort. Es ſollte wohl vorausgeſetzt werden dürfen, was unter dieſen Hauptſeiten der Naturerklärung verſtanden werde; da jedoch die philoſophiſche Phyſik unter uns ſehr jung iſt, ſo kann man ſich hierbei nicht genug vor Mißverſtändniſſen verwahren, und ich will alſo erklären, was ich darunter verſtehe. Die dynamiſche Naturerklärung geht von dem Begriffe einer lebendigen Kraft aus, welche ſich in Beſchaffenheit und Form ihrer Entwicklungen verändert; ihr ſcheint daher, was in der Natur wird, erklärbar aus einer Veränderung der Kraft; dagegen die mechaniſche Naturerklärung nimmt kein eigentliches Werden, keine Veränderung der Beſchaffenheiten und Formen in der Natur an, ſondern will Alles erklären aus der Veränderung der äußern Verhältniſſe im Raum; ſie ſetzt daher bleibende Materien voraus, welche durch eine ihnen entweder natürlich zukommende oder von außen geſchehende Bewegung ihren Ort verändern, und daraus fließt ihr, wenn ſie ſich allein für ſich ausbildet, die Anſicht, daß alles ſcheinbare Werden der Beſchaffenheiten und Formen in der Natur erklärt werden müſſe aus den verſchiednen Miſchungen, welche die Materien von urſprünglich verſchiedner

Beſchaffenheit oder Form unter einander eingehn. Da nun dieſe beiden Erklärungsarten ganz verſchiednen Grundſätzen folgen, ſo können ſie auch nicht gemeinſchaftlich ſich ausbilden; nur einzelne Punkte empiriſcher Art mögen ſie mit einander gemein haben, nicht aber eine Entwicklung deſſelben Princips kann unter ihnen ſtatt finden. Nun finden wir beim Anaxagoras, ſo weit ſeine Lehre rein phyſiſch iſt, d. h. ſo weit er nicht auf den Begriff des Geiſtes eingeht, die mechaniſche Naturanſicht ganz unzweideutig ausgeſprochen. Sollte ſie auf einmal ſo vollkommen entwickelt hervor getreten ſein? Nein, beim Anaximandros iſt ſie auch ſchon vorhanden; denn auch dieſer läßt aus den urſprünglichen Materien von bleibender Beſchaffenheit Alles entſtehn; ihre Bewegung iſt dieſen Materien natürlich; er denkt ſich nur alle Materien in einem urſprünglichen Grunde vereint, welcher nicht phyſiſch, d. h. von keiner äußerlichen Beſchaffenheit iſt. Dies letztere kann über den Charakter ſeiner phyſiſchen Lehre nichts entſcheiden, es kommt für die Beſtimmung dieſes auf ſeine Naturerklärung an. Die übrigen ioniſchen Philoſophen, mit Ausnahme des Archelaos, des Schülers des Anaxagoras, ſind entſchieden der dynamiſchen Naturerklärung zugewandt; ihnen erſcheint die Natur als eine lebendige Kraft, deren Veränderungen Lebensentwicklungen ſind; ſo verändert ſich ihnen ein Element in das andere durch Contraction und Expanſion, welche als Lebensproceſſe gedacht werden, oder auf irgend eine andere Art.

Nun betrachte man die gewöhnliche Zuſammenſtellung der ioniſchen Philoſophen, ob man ſie natürlich finden wird. Den Zug beginnt Thales, der dynamiſchen Natur-

erklärung ergeben, aus deſſen Unterricht aber ein Mechaniker, Anaximandros, hervorgegangen ſein ſoll; dieſem folgt ſein Schüler Anaximenes, der ſich aber wieder zur dynamiſchen Phyſik wandte, und welcher zwei Schüler gehabt haben ſoll, den Anaxagoras, wieder einen Mechaniker, und den Diogenes von Apollonia, einen Dynamiker; es iſt faſt, als wenn die Schüler immer die Richtigkeit der Lehre ihres Meiſters hätten einſehn müſſen. Man erinnere ſich doch, daß die meiſten griechiſchen Gelehrten eben keine große Kritiker in der Geſchichte waren [1]), und daß eine Ueberlieferung, ſie mag ſo allgemein ſein, wie ſie will, wenn ſie wenigſtens 200 Jahre jünger iſt, als das, wovon ſie ſpricht, ſo gut wie gar nicht gerechnet werden kann.

Was uns betrifft, wir glauben dieſer Ueberlieferung nicht, und trauen mehr den einzelnen Ueberlieferungen, noch mehr aber dem innern Zuſammenhange, welchen wir in der Fortentwicklung ähnlicher Lehren finden, und welcher auch ſchon den Ariſtoteles bewogen hat, in einer dem gemäßen Ordnung dieſe Philoſophen zu erwähnen [2]). Demnach werden wir zuerſt die Dynamiker unter den ioniſchen Philoſophen betrachten, d. h. den Thales, Anaximenes, Diogenes von Apollonia und Herakleitos; denn Thales war früher als einer der Mechaniker; darauf werden wir aber die Geſchichte der mechaniſchen Phyſik, wie ſie von Anaximandros, Anaxagoras und Archelaos ausgebildet wurde, folgen laſſen.

1) Thucyd. I. 20.

2) Met. I. 3; XII. 2.

Erſter Abſchnitt der Geſchichte der ioniſchen Philoſophie.

Dynamiſche Phyſik.

Drittes Kapitel.

Thales von Miletos.

Auf dieſen Mann wird der Urſprung des Philoſophirens unter den Griechen von den meiſten und glaubwürdigſten Schriftſtellern zurück geführt [1]); dieſer Anfang aber liegt mehr in dem Gebiete der Sage, als der Geſchichte. Schon wenn wir erwähnen, daß Thales zu den ſieben Weiſen gerechnet wird, haben wir das Sagenhafte, welches an ſeiner Perſon haftet, hinlänglich bezeichnet; aber außerdem ſchimmert daſſelbe auch überall aus den Berichten der ältern Schriftſteller über ihn hervor. So weiß ſchon Herodotos von bedeutenden Unternehmungen, welche die Sage

1) Arist. met. I. 3.

ihm zuſchreibt, welche aber der Geſchichtſchreiber bezweifelt [1]), und Platon [2]) und Ariſtoteles [3]) ſprechen immer nur nach unſicherer Ueberlieferung, wenn ſie ihn erwähnen. Thales war geboren zu Miletos, damals der bedeutendſten Stadt unter den ioniſchen Kolonien in Aſien, und ſtammte aus einer aus Phönikien eingewanderten vornehmen Familie [4]). Apollodoros berechnete die Zeit ſeiner Geburt auf das erſte Jahr der 35. Olympiade [5]); doch darf man dieſer Berechnung wohl nicht unbedingten Glauben ſchenken, da überhaupt die Chronologie jener Zeiten ſehr ſchwankend iſt, und eine ſehr allgemein verbreitete Sage dem Thales ein höheres Alter zu beſtimmen ſcheint [6]), andere Sagen dagegen ſeine Zeit etwas mehr herunterſetzen würden. Nur ſo viel iſt als gewiß anzunehmen, daß Thales in der blühendſten Zeit ſeiner Vaterſtadt lebte, als dieſe noch vom lydiſchen und perſiſchen Joche frei war und den bedeutendſten Handel zur See und zu Lande trieb. Sein Anſehn unter ſeinen Landsleuten muß ſehr bedeutend geweſen ſein,

1) I. 75.

2) Theaet. p. 174.

3) L. l.; pol. I. 11.

4) Herodot. I. 170; Diog. L. I. 22.

5) Diog. L. I. 37.

6) Die Sage, daß er die Sonnenfinſterniß, welche den Krieg zwiſchen den Medern und Lydern endete, vorhergeſagt habe. Herodot. I. 74. Vergl. Oltmanns in den Abh. der Akad. zu Berlin 1812 — 13. Damit man hieraus die Kenntniſſe des Thales nicht zu hoch anſchlage, bemerke man, daß die Sage nicht behauptet, Thales habe den Tag der Sonnenfinſterniß vorhergeſagt.

wie denn von ſeiner politiſchen Wirkſamkeit Manches erzählt wird [1]), unter andern, daß er den bedrängten, aber noch nicht unterjochten Jonern den heilſamen Rath gab, Teos, im Mittelpunkte Joniens, zum Mittelpunkte ihres Gemeinweſens zu machen. Eine ſolche politiſche Wirkſamkeit ſcheint auch ſchon ſein Ruf und ſeine Stellung unter den ſieben Weiſen zu bezeichnen, und wenn man nicht auf einzelne Erzählungen zu viel Gewicht legen will [2]), ſo wird man ſolchen allgemeinen Angaben, welche ihm ein einſames und von politiſchen Beſtrebungen zurückgezogenes Leben zuſchreiben [3]), wenig Glauben beimeſſen. Aus Wißbegierde, ſagen ſpätere Schriftſteller [4]), ſei Thales nach Aegypten und Kreta gereiſt, und beſonders werden ſeine mathematiſchen Kenntniſſe aus Aegypten abgeleitet. Dieſe Erzählungen ſind an ſich nicht unwahrſcheinlich, jedoch nicht hinlänglich verbürgt, vielleicht bloß aus Muthmaßung entſtanden [5]). Sehr wahrſcheinlich iſt es, daß Thales ſeine philoſophiſchen Meinungen nicht ſchriftlich aufzeichnete, ſon-

---

1) Diog. L. I. 25. Doch ſcheint hiermit die Sage b. Herodot I. 75 nicht übereinzuſtimmen.

2) Z. B. Plat. Theaet. l. l.

3) Plat. Hipp. maj. p. 281; Diog. L. l. l.

4) Diog. L. I. 24, 43; Plut. de plac. ph. I. 3.

5) Aus Aegypten leitete man ſeit alter Zeit allerlei Weisheit ab, wie wir aus dem Herodot ſehn; die wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe der Aegypter von der Mathematik ſcheinen nicht groß geweſen zu ſein; wenigſtens ſehen wir, daß die Griechen die Elemente der Mathematik erſt erfinden mußten. Vergl. Diog. L. I. 27. Die Reiſen der älteſten Philoſophen nach Kreta dürften aus Plat. Protag. p. 342 ſtammen.

dern nur mündlich mittheilte; denn niemand von den Aeltern kennt eine Schrift deſſelben, der Anfang der philoſophiſchen Schriftſtellerei wird vielmehr ſpäter geſetzt [1]), und wenn uns auch ſonſt geſagt wird, daß er in Gedichten ſeine Philoſophie vorgetragen habe [2]), ſo iſt doch dies höchſtens ſo weit glaubhaft, als unter ſeiner Philoſophie gewiſſe Lebensregeln und kurze Sentenzen, wie ſie den ſieben Weiſen zugeſchrieben werden, zu verſtehn ſein möchten; denn Ariſtoteles wenigſtens kennt philoſophiſche Gedichte des Thales nicht. Von den Sentenzen des Thales, wie ſie uns von mehrern Alten angegeben werden [3]), iſt daſſelbe zu urtheilen, was von den Sentenzen der ſieben Weiſen überhaupt; ſie ſind Gemeinſprüche, deren Urſprung einem Einzelnen zuzueignen zu große Kühnheit verrathen würde.

Bei dieſer Beſchaffenheit der Quelle, aus welcher die Alten Kenntniß von ſeiner Philoſophie erhalten und uns mittheilen konnten, wüſſen wir daſſelbe von dieſer, wie von ſeiner Perſon ſagen, daß ſie mehr in das Gebiet der Sage, als der Geſchichte gehört. Sollen wir uns jedoch nicht alles Urtheils enthalten, ſo müſſen wir ſchon dem trauen, was uns als allgemeine Ueberlieferung von den Alten, wenn auch nur muthmaßlich, geboten wird, und die Wahrſcheinlichkeit deſſelben können wir nicht beſtreiten, da es

---

1) Die Schriften, welche dem Thales beigelegt werden, ſind offenbar untergeſchoben; ſ. Diog. L. I. 23, 34, 35; Simpl. phys. fol. 6 a.

2) Plut. de Pyth. or. 18.

3) Diog. L. I. 35; Plut. conv. sept. sap. 9; Stob. serm. passim.

theils ganz dem ähnelt, was wir über den erſten Urſprung der ioniſchen Philoſophie rathen möchten, theils auch nicht zu leugnen iſt, daß auch nur etwa ein Menſchenalter nach dem Thales die philoſophiſche Schriftſtellerei begann, und wohl natürlich die nächſten Philoſophen, welche vom Thales ſichere, vielleicht unmittelbare Ueberlieferungen vernommen haben konnten, auf ſeine Meinungen entweder billigend oder berichtigend eingegangen ſein mögen.

Allgemein wird es anerkannt, daß Thales, nach dem Grunde aller Dinge forſchend, gelehrt habe, es gebe nur ein Urweſen, aus welchem Alles ſtamme, das Waſſer. Dieſe Lehre ſcheint ſich an eine alte Meinung angeſchloſſen zu haben, daß die Erde auf dem Waſſer ſchwimme, und ſo verknüpfte ſich bei ihm die Philoſophie mit der Sage. Aber wenn Thales wirklich philoſophirte, ſo konnte er nicht von der Ueberlieferung ſeine Meinung hernehmen, ſondern mußte aus irgend einer allgemeinen Anſicht von der Welt ſeine Lehre ſchöpfen. Dieſe Anſicht drückt ſich auch ziemlich deutlich in den Gründen aus, welche für ſeine Lehre angeführt werden. Er ſoll gemeint haben, alle Dinge ernährten ſich vom Feuchten, ſelbſt das Warme entſtände und lebte aus ihm, und der Saame aller Dinge ſei feucht, das Waſſer aber ſei dem Feuchten Urſprung ſeiner Natur, und da ſo aus ihm Alles entſtehe und ſich erhalte, ſei es Urweſen aller Dinge [1]. Man ſieht, wie dieſe Lehre an Er-

---

1) Arist. met. I. 3. *Θαλῆς, ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, ὕδωρ εἶναί φησιν* (sc. *τὴν ἀρχήν*) (*διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ᾽ ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι*) *λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾷν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν, καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου*

ſcheinungen der lebendigen Natur ſich anſchließt, an Ernährung und Entſtehung aus einem Saamen. Thales ſcheint die ganze Welt nicht anders betrachtet zu haben, als wie ein lebendiges Weſen, ſo daß ſie ſich hervorbilde aus einem unvollkommenen Saamenzuſtande, welcher feuchter Natur oder Waſſer ſei, ſo wie der Saame aller einzelnen Dinge, und ſich auch ernähre aus demſelben Grundweſen. Eine ſolche das Weltall belebende Anſicht, welche die Welt nur als eine Entwicklung der urſprünglich vorhandenen Keime des Lebens betrachtet, drückt ſich auch in den übrigen Lehren, welche dem Thales mit Sicherheit beigelegt werden können, aus. So ſah er ſcheinbar Todtes für belebt und beſeelt an: der Magnet und der Bernſtein hätten Seele, weil ſie bewegten [1]), und ſagte überhaupt, die ganze Welt ſei beſeelt und von Dämonen erfüllt [2]).

Da

γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν· τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων· διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην, καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. De coelo II. 12; Plut. de pl. phil. I. 3. ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος. Simpl. in Ar. phys. fol. 6 a.

1) Arist. de anim. I. 2. ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνειν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ. Diog. L. I. 24.

2) Arist. I. 5. καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (sc. τὴν ψυχήν) μεμίχθαι φασίν· ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Cic. de leg. II. 11; Diog. L. I. 27; Stob. ecl. I. p. 54. Aus ſolchen Ausdrücken mochte Cicero die ſchiefe Anſicht von der Lehre des Thales faſſen, welche er de nat. D. I. 10 mittheilt; ſie iſt durchaus zu verwerfen, denn ſonſt würden die Alten geſagt haben, Thales habe nicht das Waſſer allein, ſondern

Da die Ueberlieferungen über die Lehre des Thales uns faſt überall nur vermuthungsweiſe gegeben werden, ſo wird es nicht überflüſſig ſein, hier anzudeuten, daß die Vorſtellungsweiſe, welche wir dem Thales nach den Angaben des Ariſtoteles zuſchreiben, wenigſtens durchaus alterthümlich iſt. Das Weſentliche in derſelben iſt dies, daß die Welt als ein lebendiges Weſen angeſehn und Alles aus einem erſten Urzuſtande abgeleitet wird, welcher ein Saame der Dinge iſt, d. h. ein Lebendiges dem Vermögen nach, welches aber noch nicht zum wirklichen Leben ſich entfaltet hat. Daß der erſte Punkt in dieſer Vorſtellungsart der alterthümlichen Anſicht von der Welt durchaus entſpreche, bedarf keines weitern Beweiſes, da wir in der folgenden Geſchichte immer wieder auf denſelben zurück kommen werden; daß aber ein Urſaame als Grund alles Lebens von Vielen angeſehn wurde, zeigt ſich in der Vorſtellungsweiſe des Hippon, welche vom Ariſtoteles gleich nach, vom Simplikios, wahr-

das Waſſer und Gott für Urweſen gehalten. Ich bemerke nur noch, daß ich außer den angeführten alle übrigen Ueberlieferungen über die Lehre des Thales für unſicher halte, denn ſie werden theils von zu jungen Schriftſtellern mitgetheilt, theils ſind ſie auch zu allgemein ausgedrückt, und verrathen ihren Urſprung aus der Vermuthung, daß Thales ſo, wie die ſpätern Joner, gelehrt haben möge. Von ſolcher Art ſind die Angaben, daß Thales angenommen habe, die Dinge würden auch wieder in das Waſſer aufgelöſt, das Waſſer verwandle ſich durch Verdichtung und Verdünnung in die drei übrigen Elemente, die Materie ſei durchaus veränderlich, die Seele ſei unſterblich und, was ſonſt nicht unwahrſcheinlich iſt, ſie beſtehe aus Waſſer. Noch mehr dergleichen könnte angeführt werden, wenn nicht die Mühe gereute; da es zu offenbar iſt, daß auch hier Ariſtoteles der einzige ſichere Führer iſt.

ſcheinlich aus dem Theophraſt, zugleich mit der Lehre des Thales erwähnt wird [1]). Hippon, deſſen Zeitalter und übrige Verältniſſe nicht beſtimmt werden können [2]), nannte das erſte Princip und die Seele Waſſer, denn der Saame ſei der erſte Zuſtand der Seele und allen Dingen feucht [3]). So ſuchte auch Diogenes von Apollonia, aus der Reihe der Philoſophen, welche Thales beginnt, nachzuweiſen, daß ſein Urweſen auch ſchon im Saamen ſich finde [4]); Herakleitos nannte das Waſſer oder das Meer, durch welches nach ſeiner Meinung alle Verwandlung der Dinge hindurchgeht, den Saamen der Weltbildung [5]), und Anaxagoras die Elemente der Dinge Saamen [6]), allgemein aber wird dieſe Lehre, daß aus einem Saamen ſich Alles entwickelt habe, vom Ariſtoteles als eine ſehr alte betrachtet [7]).

---

1) Arist. met. I, 3; Simpl. phys. fol. 6 a.

2) Er ſcheint ſpäterer Zeit zu ſein, welches ich jedoch weniger aus ſeinem ſogenannten Atheismus (Plut. adv. stoic. 31; Alex. Aphrod. in met. Arist. fol. 90 b, 141 b. ed. Venet. 1551.) und aus ſeiner Polemik gegen die Lehre, die Seele ſei das Blut (dieſe Lehre wurde ja von den Alten ſchon beim Homer gefunden, und iſt gewiß bei den Aerzten ſehr alt), als aus dem Widerwillen des Ariſtoteles gegen ihn ſchließen möchte.

3) Ar. de an. I. 2. *τῶν δὲ φορτικοτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο* (sc. *τὴν ψυχήν*), *καθάπερ Ἵππων· πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά· καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα, ταύτην δ' εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν.*

4) Clem. Alex. paedag. I. 6. p. 109. ed. Par.

5) Clem. Al. Strom. V. p. 599.

6) Simpl. de coelo fol. 148 b.

7) Met. XII. 7.

Viertes Kapitel.

Anaximenes von Miletos.

Weswegen wir an den Thales den Anaximenes anſchließen, und nicht, wie gewöhnlich geſchieht, zwiſchen beide den Anaximandros ſetzen, iſt ſchon oben im Allgemeinen erörtert worden; hier möge noch einiges Beſondere über dieſen Punkt erwähnt werden. Wollte man ſchwankenden hiſtoriſchen Ueberlieferungen folgen, ſo könnte man den Pythagoras eben ſo gut an den Thales und Anaximandros anſchließen, als den Anaximenes, denn auch jener heißt der Schüler dieſer. Wenn wir aber auf die zuverläſſigern Ueberlieferungen des Ariſtoteles zurück gehn, und nach dieſem die Meinungen dieſer Männer ihrem Zuſammenhange nach uns vergegenwärtigen, ſo finden wir einen deutlichen Gegenſatz zwiſchen dem Anaximandros und den beiden andern ausgeſprochen [1]), den Anaximenes wohl neben den Thales, nie aber den Anaximandros zu dieſen geſtellt [2]), und was Anaximandros vom Thales für ſeine Forſchung gewonnen haben ſollte, außer etwa in Nebendingen, oder Anaximenes vom Anaximan-

1) Phys. I. 4; met. XII. 2.

2) Man darf ſich dagegen nicht auf ſolche Stellen, wie de coelo III. 5, berufen, von welchen Schleiermacher über die Lehre des Anaximandros gründlich gezeigt hat, daß ſie mit Unrecht auf dieſen Philoſophen bezogen worden ſind.

dros, läßt ſich gar nicht ſagen [1]). Zwiſchen dem Thales dagegen und dem Anaximenes finden wir eine große Verwandtſchaft in der Lehre. Endlich ſtimmt auch die gewöhnliche Zeitrechnung nicht mit der Annahme überein, daß Anaximenes des Anaximandros Schüler geweſen; denn zwar wird die Zeit der Geburt des Anaximenes ſehr verſchieden angegeben [2]), nach der glaubwürdigſten Nachricht des Apollodoros war er aber in der 63. Olympiade geboren, wärend Anaximandros in oder kurz nach der 58. Olympiade ſtarb [3]).

Er war zu Miletos geboren, und ſoll zuerſt die Schiefe der Ekliptik mit Hülfe des Gnomon gefunden haben. Von ſeinem Leben iſt uns ſonſt nichts bekannt, außer daß er in ioniſcher Mundart einfach und ohne Weitſchweifigkeit ſchrieb. Dieſes, und daß Theophraſtos über ſeine Meinungen ein Buch verfaßt hat [4]), iſt für die geſchichtliche Sicherheit der Ueberlieferungen über ſeine Lehre von Wichtigkeit.

Wenn Ariſtoteles auf die Lehre des Thales die des Anaximenes unmittelbar folgen läßt, ſo finden wir dies

1) Man legt gewöhnlich große Bedeutung darauf, daß die beiden letztern das Urweſen als ein ἄπειρον ſich dachten; aber dies will nicht viel ſagen; denn ſo unbeſtimmt, als bei beiden dieſer Begriff gefaßt iſt, liegt er einer jeden philoſophiſchen Anſicht zum Grunde; es iſt alſo daraus gar nichts Charakteriſtiſches zu entnehmen.

2) Suid. s. v. Ἀναξιμ.; Orig. phil. c. 7; Apollod. ap. Diog. L. II. 3. Daß er nach derſelben Ueberlieferung zur Zeit der Einnahme von Sardes geſtorben, ſcheint auf einer Verwechslung zu beruhn.

3) Diog. L. II. 2.

4) Diog. L. V. 42.

durch die Gleichartigkeit ihrer Grundanſchauungen gerechtfertigt, wenn gleich beide verſchiedne Grundweſen annahmen. Anaximenes lehrte, der Grund aller Dinge ſei die unendliche Luft, und dies verknüpfte ſich ihm mit der Vorſtellung, daß die Luft die ganze Welt umgebe, und die Erde, welche breit ſei, wie ein Blatt, von der Luft getragen werde [2]), auf ganz ähnliche Weiſe, wie dem Thales ſeine Lehre vom Waſſer mit der Vorſtellung, die Erde ſchwimme auf dem Waſſer, in Verbindung ſtand. Die Weltanſicht, welche in dieſer Lehre herrſcht, drückt ſich in dem Grunde, welchen Anaximenes anführte, aus: das Urweſen aller Dinge ſei die Luft, ſagte er, denn aus ihr werde Alles und in ſie löſe es ſich wieder auf; ſo wie unſere Seele, welche Luft iſt, uns beherrſche, ſo umfaſſe auch die ganze Welt Hauch und Luft [3]). Er verglich alſo die Welt mit unſerm lebendigen Daſein, in welchem ein Weſen herrſcht und nicht vergeht, ſo lange das Leben währt, die Seele, nach einer alterthümlichen Vorſtellung, welche ſich an dem auffallendſten äußern Zeichen des Lebens hielt, an dem Ein- und Aus-Athmen der Luft, für Luft gehalten. Nach dieſer Analogie nahm Anaximenes auch in der

---

1) Plut. de plac. ph. I. 3; cf. Arist. de coelo III. 5 init.

2) Arist. de coelo II. 13, 22; III. 15. Auch die Sonne iſt breit, wie ein Blatt. Plut. ap. Euseb. pr. ev. I. 8.

3) Plut. de pl. ph. I. 3. — *ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι, οἷον ἡ ψυχή (φησίν) ἡ ἡμετέρα, ἀὴρ οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Das Folgende ſcheint Gloſſe. Vergl. Arist. met. I. 3; Stob. ecl. I. p. 796.

ganzen Welt ein allgemeines, unvergängliches Lebensprincip an, welches Luft ſei, wie das Lebensprincip in uns.

Vergleicht man dieſe Lehre mit der Thaletiſchen, ſo möchte man einen Fortſchritt der philoſophiſchen Ausbildung darin finden, daß die Welt nach der Analogie nicht mehr mit dem unentwickelten Saamen=Leben, ſondern mit der höchſten Art des Lebens, welche wir kennen, mit dem Leben unſerer Seele, gedacht wird. Hieraus dürfte ſich auch eine noch weſentlichere Verſchiedenheit ergeben haben, daß nemlich Thales Alles aus einem Zuſtande des unentwickelten Lebens, aus einem Saamen=Zuſtande ableitet, wärend Anaximenes den Grund alles Werdens als einen von Urſprung an entwickelten ſich gedacht zu haben ſcheint.

Dieſer Weltbetrachtung war es nun weſentlich, daß ſie einen Gegenſatz zwiſchen der reinen Idee des Urweſens und zwiſchen deſſen abgeleiteten Zuſtänden ſetzte. Beim Anaximenes finden wir mehrere Spuren des Beſtrebens, dieſen Gegenſatz zu fixiren. So legte er der Luft, als dem Urweſen, Unendlichkeit bei, den Dingen aber, welche aus ihr entſtänden, Begrenztheit [1]); auch ſoll er gelehrt haben, die Luft, wenn ſie durchaus gleichartig, d. h. ohne Verſchiedenheit der aus ihr entſtandenen Dinge ſei, entgehe der Wahrnehmung, durch die Beſchaffenheiten aber, welche ſie annehme, durch Kälte und Wärme, durch Feuchtigkeit und Bewegung, offenbare ſie ſich [2]). Doch ſcheint ihm darauf

1) Cic. qu. ac. II. 37. Anaximenes infinitum aëra dixit esse, e quo omnia gignerentur; sed ea, quae ex eo orirentur, definita; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia. Cf. Plut. ap. Euseb. l. l.

2) Orig. phil. 7, ungenau, aber nicht anders erklärbar.

der Gegenſatz zwiſchen dem Göttlichen und Weltlichen ſich nicht bezogen zu haben, und indem er dieſen gar nicht anerkannte, konnte er eben ſo gut ſagen, die unendliche Luft ſei Gott [1]), als auch die Götter und alles Göttliche ſeien aus der Luft entſtanden [2]). Dies iſt in der That dieſer Art der Philoſophie ganz gemäß.

Ob Thales ſich auf irgend eine Weiſe vorſtellig zu machen ſuchte, wie aus dem Waſſer die übrigen Dinge entſtanden, wiſſen wir nicht; beim Anaximenes finden wir zuerſt ſichere Spuren, daß er die Verwandlung des Urweſens in ſeine beſondern Zuſtände auf ein allgemeines Geſetz zurück zu führen ſuchte. Der Grund aller Verwandlung lag ihm in der ewigen Bewegung der Luft [3]), welche dem Urweſen als Princip des Lebens natürlich zukommt; denn Verwandlung ſei allein durch Bewegung möglich. Demnach ſcheint er ſich die Entwicklung der Welt als einen ewigen Proceß des Lebens gedacht zu haben. Die Verwandlung der Luft geſchieht nun aber nach entgegengeſetzten Zuſtänden, und ſo führte er ſie denn auch auf entgegengeſetzte Proceſſe zurück, auf Verdichtung und Verdünnung [4]), oder, wie der ihm eigenthümliche Ausdruck gelautet zu haben ſcheint, auf Zuſammenziehung und Nach-

---

1) Cic. de nat. D. I. 10. Anaximenes aëra deum statuit, eumque gigni (gignere?) esseque immensum et infinitum et semper in motu. Stob. ecl. I. p. 56.

2) Orig. phil. l. l.; August. de civ. dei VIII. 2.

3) Cic. de n. D. l. l.; Orig. et Eus. l. l.

4) Plut. ap. Eus. l. l.; Simpl. phys. fol. 6 a. Falſches ſteht Simpl. de coelo fol. 46 a.

aſſung [1]). So lehrte er, das Warmwerden und Kaltwerden der Dinge beſtehe nur in der Verdünnung und Verdichtung der Luft, und ſuchte dies auf eine Weiſe darzuthun, welche dem Princip ſeiner Lehre, der Vergleichung der Naturkräfte mit der Lebenskraft des Menſchen, auf ſehr naive Weiſe entſpricht; wenn wir nemlich die Luft mit den Lippen zuſammengedrückt aushauchten, würde ſie kalt, aus geöffnetem Munde dagegen gehe ſie warm heraus [2]); und auf dieſelbe Weiſe erklärte er auch, verdünnt werde die Luft Feuer, verdichtet Wind und Gewölk, noch mehr verdichtet Waſſer, und daraus wieder durch Verdichtung Erde und Stein; alles Uebrige aber würde aus dieſen [3]). Es iſt klar, daß Anaximenes nach dieſer Vorſtellungsweiſe nur eine graduelle Verſchiedenheit unter den Dingen, welche aus der Luft entſtehn, annahm; denn alles kommt dabei nur auf die größere oder geringere Verdichtung und Verdünnung an. Doch ſcheint Anaximenes vier Hauptgrade der Beſchaffenheiten der Luft angenommen zu haben, welche ſich aus der gewöhnlichen Meinung über die vier

---

1) Plut. de primo frig. 7.

2) Plut. l l. *ἤ, καθάπερ Ἀν. ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ, μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρόν, οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι, θερμόν· ὅθεν οὐκ ἀπεικότως λέγεσθαι τὸ καὶ θερμὰ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ στόματος καὶ ψυχρὰ μεθιέναι· ψύχεται γὰρ ἡ πνοὴ πιεσθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χείλεσιν, ἀνειμένου δὲ τοῦ στόματος ἐκπίπτουσα γίνεται θερμὸν ὑπὸ μανότητος.*

3) Plut. de pl. ph. III. 4; Simpl. phys., Orig. ll. ll.

Elemente ergaben [1]); aus dieſen, aus Feuer, Luft, Waſſer und Erde bildeten ſich alle übrigen Beſchaffenheiten der natürlichen Dinge.

Ueber die Meinungen des Anaximenes von den einzelnen Naturerſcheinungen finden wir nur weniges verzeichnet, was einigermaßen unſere Aufmerkſamkeit verdienen möchte. Sie ſcheinen ſich ſehr dem Empiriſchen angeſchloſſen zu haben, denn von ſeinen philoſophiſchen Principien zeigt ſich uns in ihnen keine Spur. Natürlich waren ſeine Verſuche, auffallende Naturerſcheinungen zu erklären, noch ſehr roh; auch erhob ſich ſeine ganze Anſicht von der Welt nicht über den Standpunkt, auf welchem die Baſis unſers Lebens auch als der Mittelpunkt aller Naturkräfte erſcheint. Deswegen mag er auch angenommen haben, von allen Weltkörpern ſei die Erde zuerſt entſtanden, und Sonne und Mond und die übrigen Geſtirne, welche auch der Erde an Geſtalt und Beſchaffenheit glichen, ſeien nur Erzeugniſſe dieſer [2]).

Fünftes Kapitel.

Diogenes von Apollonia.

Zu den Schülern des Anaximenes wird auch Diogenes von Apollonia gerechnet, und daß dieſer mit jenes

---

1) Arist. met. I. 3. Cic. qu. ac. II. 37.

2) Plut. ap. Eus., Orig. phil. ll. ll.; Stob. ecl. I. p. 510, 524.

Lehre bekannt war, läßt ſich wohl kaum bezweifeln bei der Uebereinſtimmung, welche unter den Lehren beider herrſcht.

Diogenes war zu Apollonia auf der Inſel Kreta geboren, und wird ein Zeitgenoſſe des Anaxagoras genannt [1]), muß alſo etwa um Ol. 80 geblüht haben. Von ſeinem Leben iſt uns nur Weniges und Unſicheres überliefert worden [2]). Simplikios kannte noch deſſen Schrift über die Natur, und hat mit Andern uns mehrere Fragmente aus ihr gerettet; ob außer dieſer Schrift noch andere von ihm vorhanden waren, kann bezweifelt werden [3]). Er ſtrebte in ſeiner Darſtellung nach Einfachheit und Würde [4]), und in den Bruchſtücken ſeiner Schrift läßt ſich Fülle und Gewandtheit des Ausdrucks nicht verkennen. Daß er gegen die Meinungen Anderer polemiſirte [5]), zeugt ſchon von einer ſpätern und umſichtigern Entwicklung der Philoſophie.

Bei den früher betrachteten Phyſikern haben wir nur

---

1) Diog. L. IX. 57.

2) Am a. O. wird nach dem Demetrios Phalereus erzählt, er ſei zu Athen geweſen, wo er wegen großen Neides in Gefahr gerathen. Man hält dies für eine Verwechslung des Diogenes mit dem Diagoras dem Atheiſten.

3) Vergl. Schleiermacher über den Diogenes von Apollonia in den Abh. der Berl. Akad. 1815.

4) Diog. L. l. l.

5) Simpl. phys. fol. 31 b, 32 b. Sichere Zeichen von Polemik gegen den Anaxagoras, welche einige vermuthet haben, finde ich nicht; nur gegen die Anſicht, daß es mehrere Gründe des Seins gebe, ſtreitet er. Die Meinung des Theophraſtos (b. Simpl. phys. fol. 6 a), daß er vom Anaxagoras und Leukippos Vieles erborgt habe, können wir nicht würdigen; wenigſtens bezieht ſich dies nicht auf die ſpeculative Seite ſeiner Lehre.

Beweiſe dafür gefunden, daß der Urſprung der Dinge aus einem beſtimmten Urweſen abgeleitet werden müſſe, aus dem Waſſer oder der Luft; daß aber nur ein ſolches Urweſen angenommen werden dürfe, ſcheinen ſie vorausgeſetzt zu haben. Diogenes dagegen, wahrſcheinlich durch Lehren entgegengeſetzter Meinung dazu aufgefordert, ſuchte zuerſt zu zeigen, daß alle Dinge nur aus einem Urweſen ſtammen könnten, um dadurch, wie er ſich ausdrückt, ſeiner Lehre einen unzweifelhaften Grund zu geben [1]). Das, worauf er ſich zum Beweiſe berief, iſt die Nothwendigkeit, ein allgemeines Zuſammenthun und Zuſammenleiden unter den Dingen anzuerkennen, welches nicht ſein könnte, wenn nicht Alles aus Einem ſei [2]). „Mir aber ſcheint," ſagt er, „überhaupt alles, was iſt, aus einem und demſelben ſich zu verändern und daſſelbe zu ſein. Und dieſes iſt offenbar, denn wenn das, was in dieſer Welt iſt, Erde und Waſſer, und das Uebrige, was in dieſer Welt erſcheint, wenn von dieſem etwas irgend wie anders wäre, als das andere, anders ſeiend durch eigenthümliche Natur, und nicht daſſelbe ſeiend, auf vielfältige Weiſe umſchlüge und ſich verwandelte, ſo könnte es auf keine Weiſe ſich unter einander miſchen, noch würde Nutzen oder Schaden dem andern entſtehn; auch könnte eine Pflanze nicht aus der Erde wachſen, noch ein Thier, noch etwas Anderes jemals werden, wenn es nicht ſo beſtellt wäre, daß es daſſelbe."

---

1) Diog. L. l. l.

2) Arist. de gen. et corr. I. 6. *καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγει Διογ., ὅτι εἰ μὴ ἐστιν ἐξ ἑνὸς ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων.*

Da es nun aber ſo nicht iſt, „ſo wird alles dieſes aus demſelben verändert zu andern Zeiten ein Anderes, und kehrt wieder in daſſelbe zurück [1]).“ So diente dem Diogenes das allgemeine Zuſammenwirken der Dinge zum Beweiſe, daß die Welt ein Weſen ſei, welches einen gemeinſchaftlichen Urſprung und eine gemeinſchaftliche Entwicklung hätte.

Wenn nun Diogenes ſo die ganze Welt als ein lebendig ſich entwickelndes Weſen betrachtete, deſſen Veränderungen ſich dann aus ſeinem Leben ableiteten, ſo mußte ſich ſein Forſchen nach dem wahren Urweſen darauf richten, zu beſtimmen, worin das Leben überhaupt gegründet ſei, weil das, was das Leben überhaupt begründe, auch das Leben der Welt begründen müſſe. Das Leben iſt aber überhaupt gegründet in der Seele, und die Seele iſt dem Diogenes, ſo wie dem Anaximenes, Luft. „Denn der Menſch und die übrigen Thiere leben athmend durch die Luft, und darin beſteht ihre Seele [2]),“ wie aus vielen Zeichen kann dargethan werden. Kein Thier nemlich lebt, ohne Luft einzuathmen, ſelbſt die im Waſſer lebenden Thiere athmen die im Waſſer befindliche Luft ein [3]); dagegen, ſobald das Athmen aufhört, hört auch das Leben auf. Schon in den erſten Anfängen des Lebens, im thieriſchen

---

1) Simpl. phys. fol. 31 b.

2) Simpl. phys. fol. 32 b. ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζωεῖ τῷ ἀέρι καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις, ὡς δεδήλωται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἀπολείπει.

3) Arist. de respir. 2.

Saamen, iſt Luft, denn er iſt ſchaumartig [1]), eine mit Luft gemiſchte Flüſſigkeit, und das Leben, welches durch den ganzen thieriſchen Körper hindurchgeht, hat ſeine Quelle im Blute, welches ebenfalls ſchaumartig iſt und Luft in ſich enthält. So ſollen auch Schlaf und Tod [2]) für die Richtigkeit dieſer Lehre zeugen, ja Diogenes wird von ſeiner Meinung aus zu der Annahme geführt, daß in dem Herzen der Sitz der Seele ſei, weil ſich in ihm das Blut durch das Hinzuſtrömen der Luft bilde [3]).

Aber dies iſt nur die eine Seite der Beweiſe des Diogenes; andere Beweiſe fand er noch, indem er den Begriff der beſeelten Luft erweiterte. Als das Urweſen, aus welchem Alles ſtammt, iſt ſie nothwendig ein ewiger und unſterblicher Körper, und alle Kraft iſt in ihrem Beſitz; aber als Seele iſt ſie ihm auch ein Weſen mit Bewußtſein, „ſie weiß Vieles [4]),“ und eben ihr Wiſſen, ihre vernünftige Einſicht, welche als der allgemeinen Seele ihr zukommt, giebt ihm den Beweis ab, daß ſie das Urweſen ſei. „Denn,“ ſagt er, „nicht möglich wäre es, daß Alles ſo gut vertheilt wäre ohne Vernunft, ſo daß Alles ſein Maaß

---

1) Simpl. phys. fol. 33 a. ἐφεξῆς δείκνυσιν (sc. Διογ.) ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζώων πνευματῶδές ἐστι καὶ νοήσεις γίνονται, τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν. Arist. de hist. anim. III. 2; Clem. Alex. paed. I. 9. p. 105.

2) Plut. de pl. ph. V. 23.

3) Ibid. IV. 5.

4) Simpl. phys. fol. 33 a. καὶ ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα· — ἀλλὰ τοῦτο μὲν δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι.

hat, der Winter und der Sommer, und Nacht und Tag, und Regen und Wind und günſtiges Wetter, und wenn jemand auch das Uebrige bedenken will, ſo wird er es ſo ſchön angeordnet finden, wie es nur möglich iſt [1])." Von der Ordnung alſo in der Welt ſchloß er auf ihren Urſprung aus einem vernünftigen Weſen, aus einer Seele, die Alles belebt und Alles erkennt, weil ſie das Erſte iſt [2]), und welche Alles gebildet hat, weil Ordnung nur durch Einſicht hervorgebracht werden kann. „Das aber," ſagt er, „was die Erkenntniß hat, iſt das, was von den Menſchen die Luft genannt wird, und von ihm wird Alles regiert und Alles gelenkt, und daher ſtammt auch der Luft der Brauch, zu Allem zu kommen und Alles zu beſtellen und in Allem zu ſein, und nichts iſt, was nicht an ihr Theil hat [3])."

Wir müſſen in dieſer Vorſtellungsweiſe, wenn wir ſie gegen die Lehre des Anaximenes halten, einen Fortſchritt der philoſophiſchen Entwicklung anerkennen. Wenn auch dem Anaximenes das Urweſen als ein beſeeltes Weſen erſchienen war; ſo ſcheint er doch nicht die vernünftige Einſicht als etwas ihm Weſentliches betrachtet zu haben, ſon-

---

1) Simpl. phys. fol. 32 b. *οὐ γὰρ ἂν φησιν οὕτω δεδάσθαι οἱόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα, ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.*

2) Arist. de anima I. 2. *Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν, καὶ διὰ τοῦτο γιγνώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπὰ, γιγνώσκειν, ᾗ δὲ λεπτομερέστατον κινητικὸν εἶναι.*

3) Simpl. phys. fol. 33 a.

dern das Leben der Urſeele mochte ihm mehr unter der Form einer natürlichen Entwicklung erſcheinen. Dem Diogenes dagegen trat die Idee der vernünftigen Entwicklung in der Welt hervor; ihm iſt Alles nach einem vernünftigen Zwecke auf das Schönſte geordnet; das erſte Weſen iſt eben deswegen, weil aus ihm alle Ordnung hervorgeht, die Quelle aller vernünftigen Einſicht. Merkwürdig aber iſt es, daß bei dieſer Lehre ihm der Gegenſatz zwiſchen dem Geiſtigen und Körperlichen gar nicht hervortrat, ſondern der Grund aller Dinge, ſo wie er Grund aller geiſtigen Erſcheinungen iſt, ſo doch zugleich als ein Körper von ihm gedacht wird. Dieſe Ununterſchiedenheit des Körperlichen und des Geiſtigen ſcheint auch daraus hervorzuleuchten, daß er zwei Verrichtungen des Urgrundes unterſcheidend, das Erkennen und das Ordnen nach dem erkannten Zwecke, doch dieſe letztere nur als ein Bewegen, und mithin als an räumlichen Bedingungen haftend ſich vorſtellte [1]).

Als eine Folgerung aus ſeiner Annahme, daß die Luft das Urweſen ſei, mußte es ihm gelten, daß ſie die mannigfaltigſten Formen und Arten des Seins annehmen könne; ſie iſt das unſterbliche Weſen, welches in allen Dingen iſt und in alle Erſcheinungen der Welt ſich verwandelt, ſo daß mancherlei Zuſtände und Thätigkeiten in ihr ſein können, verſchiedne Arten der Bewegung und der Beſchaffenheit [2]). Aber auch an dieſe Folgerung, welche im Begriffe des Urweſens liegt, konnten ſich dem Diogenes wieder Beweiſe anſchließen, daß die Luft oder die Seele

1) S. Ariſtot. a. a. O.

2) Simpl. phys. fol. 33 a.

als Urweſen angeſehn werden müßte. Denn die Luft iſt nach ihm vieler Veränderungen fähig (πολύτροπος), ſo wie auch die Vernunft, und viele und unendliche Verſchiedenheiten des innern Muths und der äußern Darſtellung wohnen ihr bei [1]). Wenn nun bei den Alten die Veränderung überhaupt als Bewegung gedacht wurde, ſo mußte dem Diogenes die Luft als das Veränderlichſte auch das Bewegteſte ſein, welches er nach dem Ariſtoteles [2]) davon ableitete, daß ſie das Dünnſte ſei. Setzen wir aber, wie es nicht anders denkbar iſt, voraus, daß Diogenes dieſelbe Vorſtellung von den vier Elementen hatte, welche wir ſchon beim Anaximenes fanden, ſo ſcheint dies im Widerſpruche damit zu ſtehn, daß ſonſt das Feuer für das dünnſte Element gehalten wird. Wir werden hierdurch auf die Vermuthung geführt, daß die Luft, welche dem Diogenes Urweſen iſt, nicht die gewöhnliche atmoſphäriſche Luft ſei, ſondern eine dünnere, durch Wärme entzündete Luft. Es muß ſchon aus dem Frühern erhellen, daß, wenn die ioniſchen Philoſophen irgend ein Element als Urweſen angaben, ſie damit nicht bloß das bezeichnen wollten, was uns in dieſer beſtimmten elementariſchen Form auf der Erde erſcheint; denn ſo iſt dem Thales das Waſſer als Urweſen nicht das reine Element, ſondern ein mit Lebenskräften befruch-

---

1) Simpl. l. l. καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. In ἡδονὴ u. χροιὴ liegt wohl der Gegenſatz zwiſchen der äußern und innern Beſchaffenheit des Urweſens. Auch beim Anaxagoras (ap. Simpl. l. l. und fol. 8 a) kommen beide Worte in ſonſt ungewöhnlichem Sinne vor. In der Ueberſetzung konnte ich ſie nur im weiteſten Sinne ausdrücken.

2) A. a. O.

fruchtetes Waſſer; ſo dachte auch Anaximenes ſich unter der Ur-Luft eine vollkommnere Kraft, als die, welche in den einzelnen Erſcheinungen der Luft vorliegt, eine beſeelte und beſeelende Kraft [1]), und ſo konnte auch Diogenes wohl ſein vernünftiges Urweſen nicht als die atmoſphäriſche Luft ſich denken. Dieſe Vermuthung beſtätigt ſich uns durch mancherlei Angaben der Alten und aus dem ganzen Syſteme des Diogenes heraus. So haben Einige [2]) dafür gehalten, Diogenes habe das Urweſen als ein Mittleres zwiſchen Feuer und Luft angeſehn, welches, wenn es ſich an Ausſagen des Diogenes ſelbſt anſchloß, nur darauf fußen konnte, daß er das Urweſen zwar als Luft, aber auch als ein Feuriges beſchrieb. Auch haben wir geſehn, daß die erſte Quelle aller Dinge den ioniſchen Philoſophen mit dem übereinkam, was alle Dinge umfaßt und trägt; der Umfang der Welt aber iſt dem Diogenes das Warme [3]). Und wenn er die Urluft als vernünftige Seele ſich dachte, ſo mußte er ſie auch für warm halten; denn die Seele aller lebendigen Weſen, lehrte er, ſei Luft, wärmer als die äußere, in welcher wir leben, viel kälter jedoch, als die um die Sonne [4]). Endlich wenn wir bedenken, daß dem Diogenes das Urweſen, weil es die ganze Weltentwicklung

1) Auch Herakleitos, wie wir ſehn werden, unterſcheidet das Feuer als Urweſen von dem Feuer, welches als Flamme erſcheint.

2) Porphyrios und Nikolaos v. Damaſkos ap. Simpl. phys. fol. 6 a, 32 b.

3) Diog. L. IX. 57. Er ſoll ſich auch den Umkreis der Welt als Aether gedacht haben, Stob. ecl. I. p. 528; der Aether aber mochte ihm, wie dem Anaxagoras, Feuer bedeuten.

4) Simpl. phys. fol. 33 a.

mit Vernunft regiere, auch als die vollkommenſte Vernunft erſchien, und daß die geringere Vollkommenheit der Vernunft ihm in der Dichtigkeit und Feuchtigkeit der Luft gegründet war [1]), ſo werden wir wohl kaum zweifeln können, daß ihm die Urluft den vollkommenſten und wärmſten Lebenshauch, welcher die ganze Welt durchdringe und beſeele, bedeutete.

In ſolchen Zügen erkennt man vielleicht am beſten den Gedankengang dieſer Philoſophen. Sie gingen von der Meinung aus, daß aus einem der vier Elemente ſich die Welt gebildet habe, einer Meinung, welche der rohen Phyſik ſehr nahe liegt; aber indem ſie nach Gründen ſuchten, weswegen das eine oder andere Element geſchickter ſei, der Weltbildung zum Grunde zu dienen, wurde ihnen das Element faſt nur ſymboliſche Bezeichnung eines ganz andern, und das Element, von welchem dieſes den Namen führt, erſchien ihnen ſelbſt als eine abgeleitete Erſcheinung der die Welt bildenden Kraft.

Daraus nun, daß er eine beſeelende Kraft als den Grund aller weltlichen Dinge betrachtete, folgte ihm auch, daß Alles in der Welt beſeelt ſei, ſo wie ihm denn Alles nur als eine Verwandlung der beſeelten und vernünftigen Luft erſchien. „Denn mir ſcheint," ſagte er, „von der Luft Alles gelenkt zu werden, und ſie über Alles zu herrſchen, woher ihr der Brauch ſtammt, zu Jedem zu kommen und Alles zu ordnen und in Allem zu ſein, ſo daß auch nicht Eins iſt, welches an ihr nicht Theil hätte [2])."

---

1) Plut. de plac. phil. V. 20.

2) Simpl. phys. fol. 33 a. καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι

Dieſes hindert nun aber nicht, daß Diogenes nicht einen gewiſſen Gegenſatz zwiſchen der Luft und den aus ihr ſich entwickelnden Erſcheinungen in der Welt geſehn haben ſollte. Dieſer Gegenſatz lag vielmehr ſeiner ganzen Betrachtungsweiſe zum Grunde, indem er ja eben in den gewordenen Dingen der Welt nachforſchte, was wohl ihr Grund ſein möchte. Wegen dieſer Art der Forſchung tritt ihm denn auch im Allgemeinen der Gegenſatz zwiſchen dem Urweſen und den geordneten Dingen in der Welt darin hervor, daß jenes ewig und unſterblich iſt, von dieſen aber das eine wird und das andere vergeht [1]). Noch in einer andern Form zeigt ſich ihm dieſer Gegenſatz; die Luft nemlich iſt ihm das Ganze und daher unendlich, wie dem Anaximenes, die Welt dagegen, d. h. die Geſammtheit geordneter, aus der vernünftigen Kraft des Urweſens hervorgehender Erſcheinungen, iſt ſeiner Meinung nach begrenzt [2]). Dieſe Vorſtellung bildete ſich ihm weiter ſo aus, daß die Welt als eine lebendige Einheit ihre Lebenskraft aus dem Ganzen einziehe und empfange, wie das einzelne Thier; daher ſchrieb er ihr Werkzeuge des Athmens zu, welche er in den Geſtirnen zu erblicken glaubte [3]). Eben aber, weil ſo der Lebensproceß der Welt von außen unter-

---

ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκεῖ ἔθος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι, καὶ ἔστι μηδὲ ἕν, ὅ τι μὴ μετέχει τούτου.

1) L. l.

2) Plut. de pl. ph. II. 1. *Διογ. τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι.* Stob. ecl. I. p. 304.

3) Plut. ib. II. 13.

halten wird, ſcheint er auch angenommen zu haben, es entſtänden mehrere Welten nach einander und vergingen auch wieder [1]). So erhob ihn die Speculation über den beſchränkten Kreis der an dem ſichtbaren Erdgebiete haftenden Vorſtellungen, von welchen Anaximenes noch befangen war; indem er aber auch da, wo alle Anſchauungen ihm fehlten, zu beſtimmen ſuchte, wurde er auf leere Phantaſien geführt.

Die Verwandlungsarten der Luft, aus welchen die geordnete Welt entſteht, ſcheint ſich Diogenes, ſo wie Anaximenes, aus der Bewegung, welche ihr als dem Lebensprincipe beiwohnt, abgeleitet zu haben. Auch ſoll er die Verſchiedenheiten der ſinnlichen Beſchaffenheit auf Verdünnung und Verdichtung zurückgeführt [2]) und die vier Elemente als Hauptverſchiedenheiten dabei beſonders berückſichtigt haben [3]). Nur darin mochte er die Anaximeniſche Anſicht erweitern, daß er mehr auf die individuelle Verſchiedenheit der einzelnen Dinge in der Welt ſah, und Mittel ſuchte, ſie als aus der Luft entſtanden ſich denken zu können. Demgemäß lehrte er: „kein Ding hat auf gleiche Weiſe Theil an der Luft, wie das andere, ſondern es giebt viele Arten der Luft und der Vernunft; denn ſie iſt wandelbar, bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald

1) Simpl. phys. fol. 257 b. Die Beſtimmung des großen Jahres nach dem Diogenes (Plut. de pl. ph. II. 32) gehört nicht dem Apolloniaten, ſondern dem Stoiker an. Stob. ecl. I. p. 264.

2) Simpl. phys. fol. 6 b; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I. 8; Diog. L. l. l.

3) Ariſtoteles (met. I. 3) ſagt, Diogenes hätte, wie Anaximenes, die Luft als Urweſen beſonders der einfachen Körper angeſehn.

feuchter, bald ruhiger, bald von ſchnellerer Bewegung, und viele andere Veränderungen wohnen ihr bei, unzählige des innern Muths und der äußern Beſchaffenheit. — Und aller Thiere Seele iſt zwar daſſelbe, Luft, wärmer, als die äußere, in welcher wir ſind, — aber gleich iſt dieſes Warme bei keinem der Thiere, ſo wie auch nicht bei den Menſchen unter einander, ſondern es iſt verſchieden, wenn gleich nicht ſehr, ſondern ſo, daß ſie einander nahe kommen, doch nicht durchaus gleich ſeiend. — Da nun ſo mannigfaltige Verſchiedenheit der Luft beiwohnt, ſind auch mannigfaltig die Thiere und viele, und weder an Geſtalt einander gleichend, noch an Lebensart, noch an Vernunft wegen der Menge der Verſchiedenheiten [1])." Dieſe Rückſicht auf die individuellen Verſchiedenheiten, nach welchen es faſt ſcheint, als hätte Diogenes das Princip des durchgängigen charakteriſtiſchen Unterſchiedes in der Natur geahndet, ſcheint ihm daraus entſtanden zu ſein, daß er ſeiner ganzen Naturanſicht nach auf die lebendigen Dinge, in welchen

---

1) Simpl. phys. fol. 33 a. *μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιος εἰσιν· ἔστι γὰρ πολύτροπος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. — καὶ πάντων τῶν ζώων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ ἐσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος, ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζώων ἐστίν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις, ἀλλὰ διαφέρει, μέγα μὲν οὔ, ἀλλ᾽ ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιόν γε ὄν· — ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐνούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλά, καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα, οὔτε δίαιταν, οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιωσίων.*

uns ja das vernünftige Lebensprincip anſchaulich wird, beſonders ſeine Aufmerkſamkeit richten mußte; denn in dieſen zeigt ſich ja auch am auffallendſten der Unterſchied nicht nur der Arten, ſondern auch der individuellen Eigenthümlichkeit. Daß er dabei beſonders auf die verſchiednen Grade der Wärme verwies, zeigt wieder, wie wichtig ihm dieſer Begriff war, darf uns aber nicht verleiten, anzunehmen, er habe alle Verſchiedenheit auf den Gradunterſchied zurück führen wollen, denn außer den Verſchiedenheiten der Wärme erkannte er doch noch andere Verwandlungen der Luft an.

Ueber die Art, wie Diogenes die Entſtehung und Zuſammenſetzung der Welt zu einer Einheit ſich dachte [1]), finden wir nur wenige und unbedeutende Angaben. Durch den warmen Umkreis der Welt ſei die Erde gebildet und durch die Kälte verdichtet worden, und indem da, wo die Verdichtung eintrete, ein Wirbel entſtehe, werde ſie in der Mitte der Welt erhalten; dagegen das Leichtere ſei nach oben geführt worden und habe dort die Sonne gebildet [2]); rohe Vorſtellungen, welche den erſten Anfängen der Weltkunde gemäß ſind, deren wenig eigenthümliche Ausbildung jedoch faſt eine Vernachläſſigung dieſes Theils der Naturlehre verrathen möchte. Nach der Seite der lebendigen Natur mußte dagegen, wie ſchon bemerkt, ſeine Betrachtung ſich mehr richten, und daher finden wir auch über ſie mehrere Punkte ſeiner Lehre hervorgehoben.

Weil Diogenes als den Grund aller Dinge ein beleb-

---

1) Simpl. phys. fol. 257 b.

2) Diog. L. IX. 57; Plut. ap. Euseb. l. l.

tes vernünftiges Weſen geſetzt hatte, ſo mußte ihm auch alles in der Welt als ein Belebtes und Vernünftiges erſcheinen, und die Erſcheinungen, welche nichts von Leben und Vernunft zu erkennen geben, konnten von ihm nur als ſolche betrachtet werden, in welchen aus irgend einer Urſache die belebende und vernünftige Kraft ſich verberge. So nahm er denn auch an, daß nicht nur der Menſch, ſondern auch die übrigen Thiere Theil an der Luft und der Denkkraft hätten, daß ſie aber, weil in ihrer Zuſammenſetzung ein Uebermaaß von dichter und feuchter Luft herrſche, weder dächten, noch vernähmen, ſondern den Wahnſinnigen glichen [1]). Hierbei ſcheint er daran gedacht zu haben, daß die Dichtigkeit der Luft, weil ſie ihre Regſamkeit hindert, auch das regſame Auffaſſen des Denkens hindern müſſe. In dieſen Vorſtellungen erſchienen ihm nun die einzelnen Dinge in der Welt als abgeſchloſſene Einheiten, welche ihre eigne Luft, d. h. ihr eignes Leben und Denken hätten. Daraus entſteht ihm denn der Gegenſatz zwiſchen der äußern und der innern Luft, welcher ſich in mehrern ſeiner phyſiſchen Erklärungen wieder erkennen läßt [2]), und aus welchem ihm die Beſtimmung hervorgegangen zu ſein ſcheint, daß zum Beſtehn des einzelnen Dinges ein gewiſſes Gleichgewicht des Aeußern und des Innern ſtatt finden müßte, denn wenn zu viel äußere Luft eingeathmet werde, ſo ſei dies eben ſo gut tödtlich, als

---

1) Plut. de pl. ph. V. 20.

2) Ich zähle hierzu auch alle die Erklärungen, welche von einer innern Wärme ſprechen, z. B. Plut. de pl. ph. V. 15; Clem. Alex. paedag. I. 6. p. 105.

wenn zu wenig [1]). Am meiſten ſpricht ſich dieſer Gegenſatz in ſeiner Erklärung der ſinnlichen Erkenntniß aus. Zur Erklärung des Denkens in uns nimmt er nemlich an, daß durch unſern ganzen Körper ſich Luft mit dem Blute ergieße, weswegen auch in dem Herzen der Mittelpunkt des Lebens und des Denkens ſei [2]); nun beſteht ihm aber das Denken in nichts anderm, als in der Wahrnehmung der Dinge durch die Sinne [3]), dieſe geſchieht aber dadurch, daß die äußern Dinge unſere Sinnenwerkzeuge, und durch dieſe die in uns wohnende Luft in Bewegung ſetzen; ſo errege die äußere Luft die Luft in unſerm Kopfe, und daraus erkläre ſich das Hören [4]). Dieſe Erklärungen ſind roh, aber ſie hängen genau mit den Principien zuſammen; ſie zeigen einen ſchwachen Verſuch, von dieſen phyſiſchen Principien ausgehend, die Realität unſerer Erkenntniſſe von der Außenwelt nachzuweiſen, einen Verſuch, welcher dem nahe genug lag, der in einem Weſen den Grund alles Werdens und den Grund der Erkenntniß gefunden hatte.

In der That ſind wir hier bis zu der Zeit der wiſ-

---

1) Arist. de respir. 3.

2) Simpl. phys. fol. 33 a. ἐφεξῆς δείκνυσιν, ὅτι — νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν. Plut. de pl. ph. IV. 5. Διογένης (sc. τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικὸν τίθησι) ἐν τῇ ἀρτηριακῇ κοιλίᾳ τῆς καρδίας, ἥτις ἐστὶ καὶ πνευματική.

3) Simpl. l. l. ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα. Alſo das Sehn u. ſ. w. iſt ein Denken.

4) Plut. de pl. ph. IV. 16, 18. Hiermit ſteht auch ſeine Vorſtellung vom Schlafe in Verbindung. Ib. V. 23.

ſenſchaftlichen Entwicklung unter den Griechen gekommen, wo die Unterſuchung über die Wahrheit unſerer Vorſtellungen oder Begriffe, welche nur auf einem allgemeinern Gebiete mit Erfolg eingeleitet werden konnte, belebend in die Philoſophie eingreifen ſollte. Doch nach dieſem Punkte, dem Mittelpunkte der Philoſophie, ſtrebten, außer der bisher verfolgten philoſophiſchen Richtung, noch viele andere Unterſuchungen, welche wir uns erſt entwickeln müſſen, ehe wir ihren gemeinſamen Erfolg betrachten können.

Diogenes erſcheint als der letzte Philoſoph in der bisher betrachteten Richtung, und die vollkommenſte Ausbildung dieſer ſtellt ſich uns in ſeiner Lehre dar. Ihr Charakter liegt in dem Streben, die Natur als ein lebendiges Ganzes aufzufaſſen und als ſolches im Einzelnen wieder zu erkennen; das Einzelne erſcheint ihr demnach als eine geſonderte Aeußerung des allgemeinen Lebens der Natur, und hat für ſich ein Beſtehn, wenn auch nur für einige Zeit es bewahrend gegen die Einflüſſe des äußern Lebens, nachher aber wieder zurückkehrend in das allgemeine Leben, welches Alles umfaßt und durchdringt. In dieſer Vorſtellungsart wird ein Einzelnes Bild des Ganzen, indem dieſes als ein Phyſiſches vorgeſtellt werden ſoll; aber zugleich, indem ſich ſchon in einzelnen Punkten der Gegenſatz zwiſchen dem Ganzen, dem Grunde des Lebens, und zwiſchen dem Einzelnen, dem begründeten Leben, durch die Unterſuchung ſelbſt hervorhebt, kommt die Unzulänglichkeit des Bildes zu einem dunkeln Bewußtſein. Daß dies nicht zur Klarheit gelange, dies verhindert die Beſchränktheit der phyſiſchen Unterſuchung; daß es aber nach Klarheit ſtrebt, dies beweiſt die allmälige Erweiterung des phyſiſchen Begriffs,

welche, weil ſie zugleich eine Vermiſchung der Begriffsgebiete iſt, auch das Gelingen dieſes Strebens verhindert. So ſehn wir, wie das Princip des Thales ein rein phyſiſches, eine bloße Lebenskraft iſt, beim Anaximenes ſchon die Vergleichung deſſelben mit der menſchlichen Seele hervortritt, endlich vom Diogenes die phyſiſche Kraft der Luft, welche Grund der Bewegung iſt, ganz mit der Vernunft, dem Princip der Zwecke und des Erkennens, vermiſcht wird. So ging zugleich mit der Erweiterung des Geſichtskreiſes die Reinheit der Phyſik unter.

Hiernach erſcheint Diogenes als die Auflöſung dieſer Denkart herbeiführend, indem er ſie vervollkommnete. Noch von einer andern Seite kann dies dargethan werden. Es iſt bemerkenswerth, daß in dieſer ganzen Lehre der Gegenſatz zwiſchen dem Ganzen und dem Einzelnen nur von dem Standpunkte des einzelnen Lebens aus aufgefaßt wird, und das Ganze nur eben als der Grund des Einzelnen gedacht wird; daher kommt ihr die Frage gar nicht auf, warum das Ganze Grund des einzelnen Lebens ſei oder werde. Mit einem Worte, das Abſolute, das Vollkommene wird von ihr nicht als das Abſolute und Vollkommene an und für ſich aufgefaßt, ſondern nur in ſeiner Beziehung auf das beſondere und einzelne Leben in der Welt. So erſcheint es als Kraft, aus welcher die Erſcheinungen der Welt hervorgehn. In dieſer Entwicklung des Philoſophiſchen konnte nun als der höchſte Punkt nur das erreicht werden, daß ſich als Bild der vollkommenſten Kraft das darbot, was in dieſer Welt der einzelnen Dinge als das Vollkommenſte uns anſchaulich wird, die Vernunft. Dieſes Bild ergriff Diogenes, und ſuchte ſich das vernünftige Leben des Gan-

zen theils an der Erkenntniß des Menſchen, theils an der zweckmäßigen Ordnung der Naturerſcheinungen anſchaulich zu machen. Von hier aus mußte im natürlichen Fortgange eine Unterſuchung des Erkennens und der Zweckbegriffe, welche das vernünftige Handeln ordnen, eingeleitet werden, doch konnte ſie nicht von dem einſeitigen phyſiſchen Standpunkte aus ſich erzeugen.

So ſchlummern alſo in dieſer dynamiſchen Anſicht der Natur noch unentwickelt die Gegenſätze zwiſchen dem Natürlichen und dem Vernünftigen, zwiſchen dem Weltlichen und dem Göttlichen; kein Glied dieſer Gegenſätze wird geleugnet, aber auch keins in ſeinem eigenthümlichen Verhältniſſe zu dem andern aufgefaßt und entwickelt. Die Ausführung der allgemeinen Idee, welche ihr zum Grunde lag, konnte natürlich bei dem Mangel an anſchaulichen Erkenntniſſen, welche jeder Speculation Bedürfniß ſind, nur ſehr mangelhaft ſein, doch werden wir nicht in Abrede ſtellen können, daß ein wahrhaft philoſophiſches Streben nach der Erkenntniß des Grundes aller Dinge und aller Erſcheinungen ſie belebte.

Sechstes Kapitel.

Herakleitos von Epheſos.

Zu den Dynamikern unter den ioniſchen Philoſophen gehört auch Herakleitos, welcher ſich jedoch von den vorher

erwähnten Philoſophen in mancher Rückſicht unterſcheidet, ſonſt aber ganz iſolirt daſteht.

Herakleitos, der Epheſier, welchem die ſpätere Zeit den Beinamen des Dunkeln gegeben hat, blühte um die 69. Ol. [1]). Er ſtammte, wie es ſcheint, aus einem vornehmen Geſchlechte, darauf wenigſtens deutet ſeine ariſtokratiſche Geſinnung, ſeine Verachtung des Pöbels [2]) und das Anſehn, welches ihm in Staatsangelegenheiten zugeſchrieben wird. Er ſoll von düſterm und zur Melancholie geneigtem Temperamente geweſen ſein [3]), aus welchem ſein bitterer Tadel der angeſehenſten Männer ſeines Volks und der Handlungen der Menſchen überhaupt gefloſſen zu ſein ſcheint [4]). Für den Lehrer des Herakleitos wird von Einigen Hippaſos von Metapont, der ſonſt ein Pythagoreer heißt, gehalten [5]), von Andern Xenophanes, der Stifter der eleatiſchen Schule [6]), doch beide Meinungen haben keine Glaubwürdigkeit; vielmehr war Herakleitos zwar mit den Lehren früherer Philoſophen und Dichter bekannt [7]), aber alle dieſe verachtete er, als hätten ſie wohl Vielwiſ-

---

1) Diog. L. IX. 1.

2) Ὀχλολοίδορος. Timon syllogr. ap. Diog. L. IX. 6.

3) Theophrast. ap. D. L. l. l.

4) Diog. L. IX. 2.

5) Suid. s. v. Ἡράκλ., wahrſcheinlich die Angabe des Ariſt., met. I. 3, vor Augen habend.

6) Diog. L. IX. 5.

7) Es werden von ihm erwähnt Thales, Pythagoras, Xenophanes, Pittakos, Bion, Homer, Heſiodos, Archilochos, Hekatäos.

ſerei geübt, aber nicht Weisheit [1]). Mit deſto feſterer Ueberzeugung hing er an ſeiner eignen Meinung, ſo daß er von Ariſtoteles [2]) zu denen gezählt wird, welchen ihre Meinung eben ſo feſt ſteht, wie die wahre Wiſſenſchaft. Seine Lehre legte er in eine Schrift nieder, welche unter verſchiednen Titeln großen Ruhm bei den Alten hatte, auch mehrmals commentirt wurde; viele, jedoch immer nur kurze Bruchſtücke, ſind uns aus ihr erhalten worden [3]). Dieſe beſtätigen uns das, was die Alten von der Dunkelheit ſeiner Schrift ſagen, denn ſie beſtehn größeſtentheils in kurzen, körnigen und räthſelhaften Sprüchen, in welchen ſich der alterthümliche Charakter der früheſten Proſa nicht verkennen läßt. Eine ganz leere Vorſtellung der Spätern iſt es, daß Herakleitos mit Fleiß dunkel geſchrieben habe, damit der unphiloſophiſchen Menge ſeine Schrift unzugänglich bleibe, und auch die Anſicht ſcheint nur einſeitig zu ſein, daß die Dunkelheit der Herakleitiſchen Schreibart in der unzuſammenhängenden Folge der Glieder ſeiner Rede gelegen habe [4]); denn dies bezeichnet doch nur eine Seite der noch jugendlichen Proſa, und konnte nur an einzelnen Stellen das Verſtändniß erſchweren; vielmehr müſſen wir nach

1) Diog. L. VIII. 6, IX. 1; Stob. serm. III. 81. ed. Gaisford.

2) Eth. ad Nic. VII. 5; eth. magn. II. 6.

3) Sie ſind, faſt vollſtändig, geſammelt, überſetzt und erläutert worden von Schleiermacher in Wolf's und Buttmann's Muſeum der Alterthumswiſſenſch. Bd. I. Stck. 3.

4) Dieſe Meinung ſtützt ſich auf Arist. rhet. III. 5; Demetr. de elocut. 192. p. 78. ed. Schneid.

dem Zeugniſſe der Alten [1]) die Dunkelheit ſeiner Schriften theils aus den allgemeinen Bedingungen, welchen die älteſte Proſa unterlag, theils aus ſeinem eigenthümlichen Charakter ableiten. Die älteſte philoſophiſche Proſa mußte theils in der Wortfügung roh und locker ſein, theils, da ſie aus der Poeſie ſich herausbildete und der dialektiſchen Fertigkeit entbehrte, bildlichen und mythiſchen Ausdrücken ſich geneigt zeigen. Der Charakter des Herakleitos von der andern Seite wendete ſich den höchſten Speculationen zu, für welche es immer ſchwer geweſen iſt, den paſſenden Ausdruck zu finden, und außerdem lag in ihm eine gewiſſe Verachtung der Menge, ja der Menſchen, welche das Streben abſchnitt, zu ihnen ſich herabzulaſſen, oder um eine ihnen leicht verſtändliche Darſtellung ſich zu bemühn. Hieraus mochte eine kurze, abgeriſſene und mehr andeutende, als ausführende, in mythiſchen und halb orakelmäßigen Bildern ſich fort bewegende Darſtellung entſtehn [2]). Er mochte ſich mit der Sibylle vergleichen, welche, wie er ſagt, mit begeiſtertem Munde, nicht lächelnd, ungeſchmückt und ungeſalbt ſprechend, mit ihrer Stimme tauſend Jahre hindurchreicht wegen des Gottes [3]). Alle die vorher angegebnen

1) Außer ſchon ſonſt angeführten Stellen vergl. beſonders Diog. L. II. 22, IX. 7; Theophr. ap. Diog. L. IX. 6.

2) Theophraſt (b. Diog. L. l. l.) ſagt, aus Melancholie habe er Einiges halb vollendet, Anderes an andern Orten anders geſchrieben; das Erſte ſcheint eine abgebrochne, das Andere eine in verſchiedenartigen Bildern ſich ausſprechende Schreibart anzudeuten.

3) Plut. de pyth. orac. 6; cf. ib. 21.

Eigenſchaften ſeiner Rede laſſen ſich auch in den Bruchſtücken ſeines Werks ziemlich deutlich wieder erkennen.

Die verſchiednen Meinungen ſeiner Ausleger über den Charakter ſeiner Schrift führen auf die Meinung, daß auch ihre ganze Einrichtung räthſelhaft geweſen ſei, wahrſcheinlich wohl wegen der Vermiſchung verſchiedenartiger Beſtandtheile. So hat man gemeint, die Schrift handle eigentlich von der Staatseinrichtung [1]; Andere nennen wenigſtens einen Theil der Schrift den politiſchen [2], und auch ſonſt wurde die Schrift für ethiſchen Inhalts angeſehn [3], oder doch die Frage aufgeworfen, ob nicht auch Herakleitos zu den ethiſchen Philoſophen zu zählen ſei [4]. Wenn nun dagegen ſonſt bei weitem die meiſten Lehren, die uns vom Herakleitos überliefert werden, phyſiſchen Gehalts ſind, und er ſelbſt gewöhnlich der Phyſiker genannt wird, ſo kann ſich die Verſchiedenheit der Meinungen wohl nur daraus erklären, daß in der ganzen Schrift des Herakleitos Phyſiſches und Politiſches und Ethiſches, und endlich auch Mythiſches, denn auch ein theologiſcher Theil der Schrift wird angeführt [5], ſo mit einander verſchmolzen waren, daß die einzelnen Glieder des Ganzen, welches die ganze Wiſſenſchaft und die ganze Geſinnungsweiſe des Mannes umfaſſen ſollte, nur nach dem hervortretenden Ue-

---

1) Diog. L. IX. 15.

2) Ib. 5.

3) Ib. 13.

4) Sext. Emp. adv. Math. VII. 7.

5) Diog. L. IX. 5.

bergewichte des einen oder des andern Beſtandtheils charakteriſirt werden konnten.

Herakleitos hat es mit den früher betrachteten Jonern gemein, daß er einen phyſiſchen Grund aller Erſcheinungen ſucht, einen Grund, welcher als ewig lebendige Einheit alle Erſcheinungen der Welt durchdringt. Dieſen zu erkennen, ſah er als das Ziel der Weisheit an, und als eben ſo ſchwer, wie unumgänglich. Darum ſagte er: „Nur Eins, das Weiſe, will genannt nicht ſein und auch ſein, der Name des Zeus [1]);“ und „die Weisheit ſei nichts anders, als die Ausdeutung der Art, wie das All verwaltet wird [2]),“ oder „Eins ſei das Weiſe, zu verſtehn den Gedanken, welcher Alles und Jedes lenken werde [3]).“ Daß nun Herakleitos dieſen erſten Grund aller Dinge das Feuer nannte [4]), darin liegt auch eben keine große Verſchiedenheit von den früher betrachteten Lehren, indem ſie mehr dem bildlichen Ausdrucke, als dem innern Kern der Lehre angehört. Wenn wir dieſen darin ſuchen wollen, daß jene Philoſopheme nur eine lebendige Kraft kannten, welche alle Erſcheinungen der Welt erzeugt und in allen iſt, ſo finden wir ihn auch beim Herakleitos wieder, indem er lehrt: „Die eine Welt aller Dinge hat weder einer der Götter, noch der Menſchen einer gemacht, ſondern ſie war und iſt und wird ſein ein ewig

1) Clem. Alex. str. V. p. 603. ἓν, τὸ σοφόν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα.

2) Sext. adv. math. VII. 133; cf. Plut. de Is. et Osir. 76.

3) Diog. L. IX. 1. εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἴη (vulg. οἱ) ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.

4) Arist. met. I. 3.

ewig lebendiges Feuer, ſich entzündend nach Maaß und erlöſchend nach Maaß [1])," und „gegen Feuer tauſcht ſich Alles aus und Feuer ſich gegen Alles, ſo wie Gold gegen Waaren und Waaren gegen Gold [2])." Noch größere Aehnlichkeit aber finden wir zwiſchen der Lehre des Anaxi-menes und Diogenes und zwiſchen der Lehre des Heraklei-tos, wenn wir bemerken, daß auch dieſem kein Unterſchied iſt zwiſchen dem Feuer und der Lebenskraft oder der See-le [3]), daß er deswegen auch nicht die Flamme für das Feuer gelten läßt, denn ſie ſei das Uebermaaß des Feuers, ſondern den trocknen und warmen Dampf [4]), alſo eine helle und warme Flüſſigkeit, welche für eine Art Luft an-geſprochen werden konnte [5]), und daß ihm endlich nach ſchon angeführten Ausſprüchen der Grund aller Dinge das

1) Clem. Al. strom. V. p. 599. *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν (ἀεὶ) καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶ ζῶον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*

2) Plut. de EI ap. Delph. 8. *πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡρ., καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.*

3) Stob. ecl. II. p. 906.

4) Arist. de anima I. 2. *Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησι, καὶ γὰρ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί.* Joann. Philop. ad Arist. de anima I. 2. fol. 20 a.

5) Nach der Meinung Einiger, unter welchen Aeneſidemos, der die Herakleitiſche Philoſophie erneuern wollte, war das Urwe-ſen und die Seele nach Herakleitos nicht Feuer, ſondern Luft. Sext. Emp. adv. math. X. 233; IX. 360; Tertullian. de ani-ma. 9.

Weiſe und der vernünftige Gedanke iſt, welcher die ganze Entwicklung der Welt leite.

In allem dieſen alſo finden wir nichts, was die Herakleitiſche Lehre von den früher entwickelten weſentlich unterſcheiden könnte; aber ein anderer Punkt in ſeiner Lehre läßt ihn ganz aus der Reihe jener Joner heraustreten. Jene nemlich gingen in ihren Unterſuchungen von dem Zwecke aus, den Grund der einzelnen Naturerſcheinungen und Naturkräfte, deren wahrhaftiges Für-ſich-ſein vorausgeſetzt wurde, zu finden; Herakleitos dagegen, um jene Vorausſetzung unbekümmert, ſuchte nur den Begriff der höchſten und vollkommenſten Lebenskraft aufzufaſſen, welche in allen Erſcheinungen ſich erweiſe und offenbare. So trat ihm der Begriff eines unbeſchränkten, eines vollkommenen lebendigen Weſens mit unbeſieglicher Kraft hervor, mit einer Kraft, welche ſich am meiſten darin offenbart, daß ſie alle Vorſtellungen, welche ſich ihr entgegen ſtellen möchten, überwindet. Vor der Kraft des vollkommenen Lebens kann natürlich nichts Anderes beſtehn; ſie iſt das allein Wahre und immerdar Bleibende [1]): aber als Kraft des vollkommenen Lebens iſt ſie auch immer ohne alle Hemmung in Thätigkeit, ſo daß nichts, was ſie bildet, bleibt, ſondern alles im beſtändigen Werden iſt. Daher verſchlingt das ewige Leben des Feuers dem Herakleitos alles Bleiben irgend einer einzelnen Erſcheinung und irgend eines einzelnen

1) Arist. de coelo III. 1. ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡρ. Cf. Plat. Soph. p. 242, wo Herakleitos nicht genannt, aber deutlich bezeichnet wird. Seine Lehre iſt hier anders gewendet.

Dinges; ihm iſt, wie die Alten ſagen, alles und iſt auch nicht, indem es zwar entſteht, aber auch ſogleich wieder vergeht; alles iſt ihm in Bewegung, Ruhe dagegen und Stillſtand hob er gänzlich auf [1]. Er ſelbſt drückte ſich hierüber in ſeiner bildlichen Weiſe ſo aus: „Nicht vermag man zweimal in denſelben Fluß zu ſteigen, denn andere Waſſer ſtrömen herzu; er zerſtreut und ſammelt ſich wieder, tritt zuſammen und läßt ab, geht hinzu und davon [2],“ und damit auch nicht etwa der Hineinſteigende als etwas Beharrendes erſcheine: „in dieſelben Flüſſe ſteigen wir hinein und ſteigen auch nicht hinein, ſind wir und ſind auch nicht [3].“

Weswegen nun Herakleitos den Urgrund alles Erſcheinens, auf phyſiſche Weiſe ihn ſich darſtellend, im Feuer zu finden glaubte, erklärt ſich wohl ungezwungen aus der Beweglichkeit des Feuers, welche ihm das reine Leben ſelbſt, das Leben und die Bewegung an ſich, bedeuten mochte. Nun iſt es merkwürdig, daß wir gar keine Gründe des Herakleitos dafür angeführt finden, das Feuer ſei der wahre Grund der Dinge, wärend die übrigen Joner ihre Lehre vom Urelement ſorgſam zu beweiſen ſuchten. Es mag dies daraus erklärt werden, daß es ihm weniger auf das beſondere Element ankommt, als auf die Grundan-

1) Arist. l. l.; Met. III. 3, 7; Plut. Theaet. p. 152.

2) Plut. de EI ap. Delph. 18. ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ, καθ' Ἡράκλ. — σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει — συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι. Vergleiche Schleierm. Fragm. 20.

3) Heracl. alleg. Hom. p. 443.

ſchauung, daß Alles in einem vollkommen lebendigen Weſen gegründet ſei. Ja es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er das Feuer als Urweſen, als Grund aller Erſcheinungen, ſich ganz verſchieden dachte von dem Elemente, welches wir Feuer nennen [1]), indem dies doch auch nur zu den Erſcheinungen gehöre. Wäre dies der Fall, ſo müßte es ihm freilich mehr, als den übrigen Jonern zum Bewußtſein gekommen ſein, daß die Art, wie er vom Urweſen ſprach, nur bildlich ſei. Dies würde auch mit ſeiner übrigen bildlichen Darſtellungsweiſe wohl übereinſtimmen. Ueberlegen wir alles wohl, ſo können wir nicht anders, als der Muthmaßung einige Glaubwürdigkeit beilegen, daß Herakleitos in ſeiner Lehre vom Urweſen ſich begnügt habe mit der Idee, ein allgemeines und vollkommenes Leben müſſe allen Naturerſcheinungen zum Grunde liegen, und am meiſten verkünde ſich dies in dem Leben des Feuers und der vernünftigen Seele, welche dem Feuer gleich ſei, in andern Erſcheinungen dagegen ſei zwar das allgemeine Leben auch, trete jedoch nicht ſo kenntlich hervor.

Nun mußte aber Herakleitos eben dies zu erklären ſuchen, wie es komme, daß in einigen Naturerſcheinungen das Werden und die Bewegung offenbarer ſei, in andern dagegen weniger offenbar oder ganz verborgen, und indem er das Denken ſelbſt, welchem das Werden und die Bewegung offenbar oder verborgen ſind, als eine Naturerſcheinung betrachtete, d. h. als eine Aeußerung des allgemeinen Lebens, konnte er den Grund nicht bloß in der größern oder geringern Fähigkeit der Seele, die Wahrheit aufzufaſ-

---

1) Vergl. Joann. Phil. l. l.

ſen, ſuchen, ſondern, ſo wie Alles ſeiner Lehre nach in dem Urweſen ſeinen erſten Grund hat, ſo müſſen auch die geringere Erkennbarkeit und die geringere Fähigkeit zu erkennen in dem Urweſen ſelbſt ihm ihren Grund haben.

Wir wollen zuerſt ſeine Meinungen über die geringere Erkennbarkeit des Lebens in den Naturerſcheinungen uns entwickeln, da ſie mit ſeiner Lehre über das allgemeine Leben am unmittelbarſten zuſammenhängen. In dem Begriffe des Lebens liegt der Begriff der Veränderung, welche von den Alten überhaupt unter der Form der Bewegung gedacht wird. Das allgemeine Leben iſt alſo eine ewige Bewegung, und ſtrebt daher auch, wie jede Bewegung, nach einem Ziele, ſollte auch dieſes Ziel ſelbſt im Verlaufe der Entwicklung des Lebens uns wieder als ein Durchgangspunkt zu einem andern ſich erweiſen. Herakleitos nahm deswegen in dem lebendigen Feuer ein Verlangen [1]) an, durch welches es ſich in eine beſtimmte Form des Seins verwandle, ohne jedoch ſie feſthalten zu wollen, ſondern allein ein Verlangen zu leben oder ſich aus einer Form in die andere zu verwandeln; denn an ein wahres Ziel der Entwicklung iſt für das ewig lebendige Feuer nicht zu denken, welches Heraklit dadurch ausdrückte, daß er jeden Zweck des weltlichen Daſeins verwerfend, in einem kühnen Bilde ſagte: Zeus ſpiele, indem er die Welt bilde [2]).

---

1) Χρησμοσύνη entgegengeſetzt dem κόρος. Phil. alleg. leg. III. p. 88. ed. Mang. c. not.; cf. Plut. de EI ap. Delph. 9, wo jedoch nur von Theologen überhaupt und alles unter einander miſchend geſprochen wird.

2) Procl. in Tim. p. 101. ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ

Auf welche Art nun die Veränderung des Lebens in der Welt vor ſich gehe, darüber ſcheint er nichts feſtgeſetzt zu haben. Zwar werden die Veränderungsarten, welche andere Phyſiker annehmen, wie Ausſcheidung und Miſchung, Verdichtung und Verdünnung [1]), auch ihm zugeſchrieben, allein ſolcher Uebertragungen aus dem einen Syſtem in das andere iſt man bei den ſpätern ungenauern Berichterſtattern über die Meinungen der älteſten Philoſophen gewohnt. Ariſtoteles dagegen ſagt [2]), er habe nicht beſtimmt, auf welche oder ob auf alle Weiſe ſich Alles bewege, und dies ſcheint ſich auch aus den einzelnen phyſiſchen Erklärungen des Herakleitos zu beſtätigen, in welchen er unter ſehr verſchiedenartigen Bildern den Uebergang aus der einen Form in die andere beſchreibt. Bald ſtellt er ihn bloß als ein Sich-Entzünden oder Verlöſchen dar, welche Verwandlungsarten auch auf ſolche Gegenſtände bezogen werden, die nicht wirklich als Feuer oder als in Feuer übergehend uns erſcheinen [3]), bald bezeichnet er ihn als Uebergang vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode [4]); dann wieder iſt ihm von der größeſten Bedeutung in ſeinen

---

κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡρ. Clem. Alex. paed. I. p. 90.

1) Beide Arten der Verwandlung, die doch ganz verſchiedne Principien vorausſetzen, werden zuſammen dem Heraklit beigelegt v. Simpl. phys. fol. 310 a.

2) Phys. VIII. 3, ohne den Heraklit zu nennen, aber offenbar auf ihn bezüglich.

3) Clem. Alex. strom. IV. p. 530.

4) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 230; Maxim. Tyr. XLI. p. 489. ed. Davis.

Naturerklärungen die helle und die dunkle Ausdampfung, als Uebergang in das Feuer und in die Feuchtigkeit [1]), und endlich beſchreibt er auch alle Verwandlungsarten als den Weg nach oben und nach unten, welchen die Erſcheinungen durchwanderten [2]). Dieſe letztere Bezeichnungsweiſe ſcheint ihm die größeſte Bedeutung unter den übrigen gehabt zu haben, denn an ſie ſchließen ſich mehrere Vorſtellungsweiſen an, welche großen Einfluß auf ſeine Lehre hatten. Es iſt zu bemerken, daß ihm der Weg nach oben und der Weg nach unten nicht bloß eine räumliche Bewegung bezeichnet, ſondern auch eine Veränderung der Erſcheinungsweiſen; denn der Weg nach oben iſt ihm die Verwandlung nach dem Feuer zu, der Weg nach unten aber die Verwandlung aus dem Feuer in die übrigen Elemente [3]).

Demgemäß mochte Herakleitos dem allgemeinen Lebensprincip in ſeinen Erſcheinungen in der Welt eine bald vollkommnere oder ſchnellere, bald weniger vollkommne oder langſamere Bewegung zuſchreiben, wie er denn ſelbſt von einem Bleiben in einer beſtimmten Region, welches aber natürlich nur relativ genommen werden darf, geſprochen haben ſoll [4]). Damit verknüpfen ſich ihm die räumlichen Verhältniſſe; denn das Uebergehn aus der ſchnellern in die langſamere Bewegung iſt ihm zugleich ein Herabſteigen des

---

1) Arist. de anima I. 2; Diog. L. IX. 9 — 11.

2) Max. Tyr. l. l.; Diog. L. IX. 8, 9; Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 906.

3) Diog. L. IX. 9.

4) Jambl. ap. Stob. l. l.

Lebens in die niedere Region, der Weg nach unten, ſo wie umgekehrt das Uebergehn aus der langſamern in die geſchwindere Bewegung ein Hinaufſteigen in die höhere Region, indem das lebendige und vernünftige Feuer nach dem Himmel ſtrebt, und der Himmel über uns feuriger und vernünftiger Natur iſt [1]). Das Feuer alſo betrachtet er als das, was in der Welt den höchſten, den vollkommenſten Ort einnimmt, ſeiner vollkommnen Natur gemäß; indem es aber von dort hernieder ſteigt nach den tiefern Regionen der Welt, verliert es zugleich von der Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung, und gelangt endlich zu den äußerſten Grenzen des Wegs nach unten, zu der Erde, in welcher die Bewegung und das Leben zu verſchwinden ſcheint; indem jedoch hier nur die Rückkehr beginnt zu den höhern Regionen und zu der ſchnellern Bewegung, zu dem vollkommnern Leben. Nach dieſer Vorſtellungsweiſe treten nun dem Herakleitos zwei Endpunkte der Entwicklung in der Welt hervor, das Feuer, das Höchſte und Bewegteſte, und die Erde, das Niedrigſte und ſcheinbar Unbewegte, welches jedoch nur die langſamſte Bewegung hat; zwiſchen beiden Endpunkten aber ſcheint er nur eine mittlere Stufe angenommen zu haben, das Waſſer oder das Meer, wie er es nennt, indem ihm die Luft aus der Reihe der Elemente ausfiel, und von ihm wahrſcheinlich nur als Uebergangspunkt, theils zum Meere als dunkle und feuchte, theils zum Feuer als helle und trockne Ausdampfung, angeſehn wurde. Denn ſo ſagt er ſelbſt: „des Feuers Verwandlungen ſind zuerſt Meer, des Meeres zur Hälfte Erde,

1) Stob. ecl. I. p. 500; Sext. Emp. adv. Math. VII. 127.

zur Hälfte Feuerſtrahl [1])," und das Meer, als das Mittlere, durch welches hindurch alle Verwandlungen gehn, nannte er den Saamen der Weltbildung [2]). Man erkennt in dieſer Vorſtellungsweiſe den Charakter der Herakleitiſchen Lehre, das Uebergewicht der Speculation über empiriſche Vorſtellungen, welche weder eine ſolche Abtheilung der Elemente oder der Verwandlungsſtufen, noch ein ſolches Abſchneiden derſelben nach gewiſſen höhern und niedern Regionen begünſtigen konnten. Nur dies ſcheint Herakleitos der Erfahrung nachgegeben zu haben, daß er auch in den niedern Regionen der Welt einen gleichſam ausgewanderten Theil des Feuers in der Seele der Menſchen annahm [3]).

Doch hierin liegt erſt der Keim der ſinnreichen Erklärung, durch welche Herakleitos den ſcheinbaren Tod und Stillſtand in gewiſſen Naturerſcheinungen mit ſeiner Lehre zu vereinbaren ſuchte; denn wenn er auch der Bewegung in der irdiſchen Region geringe Geſchwindigkeit beilegte, ſo läßt ſich daraus doch nicht einſehn, warum ſie in dieſer Region und auch ſonſt in vielen Dingen ganz zu fehlen ſcheint. Wenn man nun aber ferner annimmt, daß ein Theil des Feuers ſich nach der niedern Region wendet und deren Beſchaffenheit annimmt, wärend ein anderer von der

---

1) Clem. Alex. strom. V. p. 599. *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ, τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.* Von drei Elementen ſprechen auch Diog. L. IX. 9; Plut. de pl. ph. I. 3; Stob. ecl. I. p. 304. Andere von 4 Elementen, z. B. Clem. Alex. l. l.; Plut. de EI ap. Delph. 18. Doch ſcheint dies nur Uebertragung.

2) Clem. Alex. l. l.

3) Sext. Emp. adv. Math. VII. 130; Plut. de Is. et Os. 76.

entgegengeſetzten Seite aufſtrebt, ſo werden beide in einem Punkte zuſammentreffen müſſen, und dieſer wird durch eine ſcheinbar bleibende Beſchaffenheit erfüllt ſein, indem dieſelbe Beſchaffenheit, welche ſie nach der einen Seite zu verließ, von der andern Seite her wieder in dieſelbe Stelle eingeht. So iſt, wie Herakleitos ſagt, „das Meer ausgegoſſen, und wird gemeſſen nach demſelben Verhältniß, wie es früher war, ehe es Erde wurde [1]),“ indem nemlich zu gleicher Zeit von der Seite der Erde auch wieder eben ſo viel in Meer ſich verwandelt und in die Region des Meers emporſteigt. Von dieſer Anſicht ausgehend, erklärte ſich Herakleitos alle Naturerſcheinungen aus einem Zuſammentreffen entgegengeſetzter Beſtrebungen und Richtungen in der Bewegung des einen lebendigen Weſens [2]), aus welchem ſich die ſchönſte Harmonie erzeuge [3]). Nach ſeiner Weiſe drückte er dieſe Lehre wieder in verſchiednen Bildern aus: Alles ſei aus Entgegengeſetztem, ſo daß auch daſſelbe gut und böſe ſei [4]), Lebendes und Todtes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes [5]); auf der einen Seite halte die Harmonie zwiſchen dem Entgegengeſetzten alle Erſcheinungen zu-

---

1) Clem. Alex. V. p. 599. *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρῶτον ἦν, ἢ γενέσθαι γῆν.*

2) Stob. ecl. I. p. 60; Diog. L. IX. 7. *διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα.* Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 210 — 212. Arist. met. III. 6.

3) Arist. eth. Nic. VIII. 1.

4) Arist. top. VIII. 3; phys. I. 2. *ταυτὸν γὰρ ἔσται καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ.*

5) Plut. consol. ad Apoll. 10.

ſammen [1]), und „entgegengeſetzter Spannung iſt,“ wie er ſagt, „die Harmonie der Welt, wie die der Leier und des Bogens [2]),“ auf der andern Seite ſei der Streit zwiſchen den entgegengeſetzten Richtungen der Vater aller Dinge [3]). Daher ſchmähte er auch den Homer, weil er gewünſcht habe, daß der Zwiſt aus den Göttern und Menſchen vertilgt ſein möchte; denn damit würde Alles untergehn, weil keine Harmonie ſei ohne Hohes und Tiefes, und kein Lebendiges ohne Männliches und Weibliches [4]), und gleichſam eine Vorſchrift für die Zuſammenſetzung aller weltlichen Erſcheinungen gebend, ſagte er: Verbinde Ganzes und Nicht-Ganzes, Zuſammentretendes und Auseinandergehendes, Zuſammenſtimmendes und Misſtimmiges, und aus Allem Eins und aus Einem Alles [5]).“ Nach dieſer Vorſtellung iſt ihm denn wirklich keine Naturerſcheinung auf irgend eine Weiſe feſtgehalten oder gehemmt, ſondern alles, was uns als ein Bleibendes erſcheint, iſt nur ein

---

1) Plut. Soph. p. 242.

2) Plut. de Is. et Os. 45. *παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὥσπερ λύρης καὶ τόξου, καθ᾽ Ἡράκλ.*

3) Procl. in Tim. p. 54. *πόλεμος πατὴρ πάντων.* Plut. de Is. et Os. 48. Arist. eth. Nic. VIII. 1. *καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ᾽ ἔριν γίγνεσθαι.*

4) Diog. L. IX. 1. Arist. eth. End. VII. 1. *καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι· ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο. οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θηλέος καὶ ἄῤῥενος, ἐναντίων ὄντων.*

5) Arist. de mundo 5.

geſetzmäßiges und auf gleiche Weiſe ſich erneuendes Zuſammentreffen gleichartiger und entgegengeſetzter Lebensbewegungen.

Aber durch ein Geſetz muß nothwendig das Zuſammentreffen der Erſcheinungen geordnet ſein, wenn ſie eine bleibende Form oder eine gleichmäßige Folge darſtellen ſollen. Ein ſolches Geſetz liegt nun ſchon in dem allgemeinen Wege nach unten und nach oben, indem ihm gemäß in derſelben Region ſich immer wieder dieſelben Beſchaffenheiten treffen, in der oberſten Region das Feuer, in der mittlern das Meer und in der unterſten die Erde. Jedoch dies Geſetz iſt nur dazu gemacht, die großen Maſſen der Erſcheinungen zu ordnen, wärend ſich doch Herakleitos nicht verhehlen konnte, daß nicht Alles nach dieſer Einförmigkeit der drei Regionen ſich bilde. Nun war er auch keineswegs geſonnen, die größere Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen in den drei Regionen nur als geſetzloſe Ausnahmen zuzugeben, ſondern Alles ließ er nach einer geſetzmäßigen Ordnung entſtehn. Dieſe drückte er aus mehr nach der ethiſchen Seite, indem er ſagte, Alles werde nach vernünftiger Einſicht geordnet [1]), nach der phyſiſchen Seite aber, indem er alles, was geſchieht, unter das Verhängniß ſtellte [2]). Noch auf eine andere Weiſe äußerte er ſich auch über das Geſetz, unter welchem Alles ſteht, indem er die Naturerſcheinungen berückſichtigte, welche nur eine Zeit lang dauern, nachher aber wieder verſchwinden. Zu dieſen

---

1) Plut. de Is. et Os. 76.

2) Εἱμαρμένη. Plut. de pl. ph. I. 28; Stob. ecl. I. p. 58; p. 178. Alle Stellen, welche den Begriff der Herakleit. Heim. betreffen, laſſen größere Beſtimmtheit wünſchen.

rechnete er die Sonne, welche täglich entſtehe und täglich vergehe. Von ihr ſagte er, ſie werde ihr Maaß nicht überſchreiten, ſollte ſie doch, ſo würden ſie die Erinnyen, die Dienerinnen der Gerechtigkeit, auffinden [1]). So geſellte er auch die Gerechtigkeit dem Kriege und dem Streite zu, durch welche alle Dinge ſind [2]), wodurch er wohl nichts anderes ausdrücken wollte, als daß auch der Streit der Gegenſätze ſein gerechtes Maaß haben müſſe.

Wenn nun aber in den einzelnen Naturerſcheinungen dies Geſetz gilt, daß ſie nicht immer auf dieſelbe Weiſe ſich wieder erzeugen, ſo mußte auch wohl Herakleitos, der überall in jedem Einzelnen das All und in dem All jedes Einzelne erblickte [3]), die ganze Erſcheinung der Welt und ihre Entwicklung aus dem Feuer nur für etwas Vorübergehendes anſehn. Dies ſchließt ſich auch daran an, daß er die Weltbildung als aus dem Verlangen des Feuers hervorgehend ſich dachte; denn es war natürlich, dem Verlangen auch die Sättigung entgegen zu ſetzen [4]), wie der Weltbildung die Rückkehr der Welt in das Feuer. Und wenn wir ferner bedenken, daß dem Herakleitos das Feuer die ſchnellſte Bewegung und das vollkommenſte Leben bedeutete, das Herabſteigen zur Erde dagegen die langſamere

1) Plut. de Is. et Os. 48; de exil. 11. ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπεβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡρ., εἰ δὲ μή, Ἐριννύες μιν, Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι.

2) Orig. contr. Cels. VI. p. 303. ed. Spencer. Nach Schleiermacher leſe ich εἰδέναι f. εἰ δὲ u. ἔχειν f. ἐρεῖν.

3) Arist. de mundo l. l. ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

4) Phil. alleg. legg. II. p. 62.

Bewegung und das weniger vollkommne Leben [1]), ſo ſcheint es uns ganz natürlich, daß er die Verwandlung des Feuers in die übrigen Elemente oder Stufen des Daſeins nur als einen vorübergehenden Proceß ſich dachte, der gleichſam nur dazu diene, das Leben im Fluß zu erhalten, daß er aber im Gegenſatz gegen die Bedürftigkeit des Lebens in den niedern Formen eine höchſte Entwicklung des Lebens ſetzte, als das Ziel der Weltentwicklung, nach welchem Alles ſtrebe. Und dieſes Ziel konnte nach ſeinen Vorſtellungen von der Vortrefflichkeit des Feuers nichts anders ſein, als die Rückkehr aller Dinge in das Feuer, von welchem ſie ausgegangen ſind, und von welchem ſie alle Kraft und alles Leben haben. Dies iſt die Lehre, welche von Spätern dadurch bezeichnet wird, daß ſie dem Herakleitos die Meinung zuſchreiben, einſt würde eine allgemeine Weltverbrennung alle Dinge verzehren [2]). Jedoch darf nach

---

1) Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 906. *καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν* (d. h. natürlich nur die relative Ruhe, die langſamere Veränderung) *κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν* (d. h. die ſchnellere Bewegung) *φέρειν ἀνάπαυσιν.* Cf. p. 894. Daſſelbe liegt in vielen Ausſprüchen des Herakleitos, welche die niedern Stufen des Lebens herabſetzen; z. B. Plut. symp. IV. qu. IV. 3. *νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.* Stob. serm. V. 120.

2) *Ἐκπύρωσις* iſt der gewöhnliche Ausdruck. Diog. L. IX. 8. *γεννᾶσθαί τε αὐτὸν* (sc. *τὸν κόσμον*) *ἐκ πυρός, καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα.* Arist. de coelo I. 10; phys. III. 5. *ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν, ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε πῦρ.* Schleiermacher in der oben angeführten Abhandlung über den Heraklit, S. 456 f., hat zu zeigen geſucht, daß die Lehre von der Weltverbrennung dem Herakl. mit Unrecht beigelegt werde. S. was ich dagegen erinnert habe, in m. Geſch. der ioniſchen Philoſ. S. 128 f.

der Herakleitiſchen Vorſtellungsweiſe die Weltverbrennung nicht als das letzte Ziel alles Werdens angeſehn werden, weil ja damit ein Ende dem ewigen Fluſſe der Dinge geſetzt ſein würde, ſondern nur als der Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung iſt ſie zu denken, weswegen auch der Wechſel zwiſchen ihr und der Weltbildung angedeutet wird, und Herakleitos in beſtimmten Perioden dieſen Wechſel ſich erneuernd gedacht haben ſoll [1]. Wenn dieſe Perioden auf das Verhängniß zurück geführt werden [2], welches ſie beſtimme, ſo erblicken wir darin nur die Anſicht, welche der ganzen Herakleitiſchen Lehre zum Grunde liegt, es ſei das Weſen des ewig lebendigen Feuers, nach einer beſtimmten Ordnung ſich zu verwandeln und auch wieder in ſich ſelbſt zurück zu kehren.

So ſtellte ſich dem Herakleitos das Erkennbare dar. Wir haben nun noch das zu betrachten, was von der Seite des Erkennenden ſich ihm ergab für ſeine Erklärung des Scheins aus der Wahrheit. Hier mußte ihm nun der Gegenſatz entſtehn zwiſchen der vollkommnen Einſicht und zwiſchen der unvollkommnen Meinung, als deren verſchiedne Träger er das göttliche und das menſchliche Weſen betrachtete, indem er lehrte: „menſchliches Gemüth hat keine Einſicht, göttliches aber hat ſie [3];“ denn „der thörichte

---

1) Simpl. phys. fol. 6 a. Auch die Beſtimmung des großen Jahrs wird darauf wohl mit Recht bezogen. Plut. de pl. ph. II. 32. Stob. ecl. I. p. 264.

2) Simpl. l. l.; de coelo fol. 68 b.

3) Orig. c. Cels. VI. p. 698. *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει· — ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος,*

Mann vernimmt von Gott ſo viel, als der Knabe vom Manne.“ Schon nimmt ſich dieſer Gegenſatz aus, wenn Herakleitos mit dem Gedanken an das beſchränkte Maaß menſchlicher Erkenntniß den andern Gedanken verknüpft, daß doch alle Erſcheinung nach ihrem Grunde ſtrebe und von ihm geſättigt zu werden verlange, indem er in einem ſchon angeführten Fragmente ſagt: „Eins, das Weiſe, will genannt ſein und auch nicht, der Name des Zeus.“

In der unvollkommnen Erkenntniß des Menſchen liegt alſo auch ein Grund des Scheins, als wenn Vieles in dieſer Welt bliebe und ſich nicht veränderte. Nun wird man ſich darüber nicht wundern dürfen, daß Herakleitos hierin den Menſchen als ein abgeſondertes Weſen für ſich in der Welt gewiſſermaßen vorausſetzt, denn dies liegt als nothwendige Folge darin, daß überhaupt der Schein erklärt werden ſoll, aber man wird auch auf der andern Seite erwarten müſſen, ſolche Beſtimmungen in der Lehre hervortreten zu ſehn, welche das wahrhafte Sein und Für-ſich-beſtehn des Menſchen wieder aufheben ſollen. Auf ſolche Beſtimmungen zielt ſchon die Lehre hin, daß wir nur der allgemeinen Vernunft folgen dürften, wenn wir die Wahrheit erkennen wollten [1]; denn „das Erkennen ſei Allen gemein, und die mit Vernunft Redenden müßten an dem, was Allen gemeinſchaftlich iſt, feſthalten, ſo wie am Geſetze der Staat, und noch viel feſter [2].“ Dieſe Lehre, wenn

ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. Das Kriterion der Wahrheit iſt die göttliche Vernunft. Sext. Emp. adv. math. VII. 126.

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 129, 130, 133.

2) Stob. serm. III. 84. ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέ-

wenn ſie auch im dialektiſchen Sinne genommen werden konnte, lag doch dem ſpeculativen Charakter der Herakleitiſchen Phyſik noch viel näher. Noch klarer drückte ſich ſeine Meinung aus, wenn er ſagte, die Seele des Menſchen ſei nur ein ausgewanderter Theil des allgemeinen Feuers oder der allgemeinen Vernunft, welche den Himmel umfaſſe und Alles regiere [1]); daher werde ſie auch nur durch das immer wieder herzuſtrömende Feuer erhalten; endlich aber den ſtärkſten Ausdruck dieſer Lehre finden wir darin, daß Herakleitos deutlich ausſprach, der Menſch ſei von Natur unvernünftig, nur der Alles umfaſſende Himmel vernünftig [2]), und nur in der unverſtändigen Meinung des Menſchen liege der Wahn, daß er eigene Vernunft habe, denn: „obgleich die Vernunft gemeinſam iſt, lebt die Menge, als hätte ſie eigene Einſicht [3]).“

Indem nun ſo dem Herakleitos das Leben des Menſchen für ſich nur Schein war, das Denken des Menſchen aber der Sitz des Scheins, mußte wohl bei ihm die Ver-

---

γοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ (vulg. πόλις) ἰσχυροτέρως.

1) Plut. de Is. et Os. 76. ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν (vulg. ἄλλως τε) ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν καθ' Ἡρ. Sext. Emp. adv. m. VII. 126. περιέχον λογικὸν καὶ φρενῆρες. Stob. ecl. I. p. 500. Ἡρ. — πυρινὸν εἶναι τὸν οὔρανον.

2) Philostr. ep. 18; Sext. Emp. VIII. 286. καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλ. φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.

3) Sext. Emp. adv. m. VII. 133. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῖ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

achtung des menſchlichen Lebens, welche der Geſinnungsart der Alten ſo gemäß iſt, tiefe Wurzel ſchlagen. Dies ſpricht ſich bei ihm in mancherlei Beziehungen aus. Schon die Geburt des Menſchen iſt ihm etwas Unglückſeliges, indem ſie nur Geburt zum Tode iſt [1]); unſer Leben iſt nicht ein wahres Leben, ſondern „das Leben und das Sterben iſt in unſerm Leben und in unſerm Tode [2]);" „der ſchönſte Affe iſt häßlich, mit dem menſchlichen Geſchlechte verglichen, aber auch der weiſeſte Menſch erſcheint gegen Gott ein Affe [3]), denn die menſchlichen Meinungen ſind nur Spiele der Knaben [4])," und „die Menſchen ſind ſterbliche Götter, die Götter unſterbliche Menſchen, lebend jener Tod, ſterbend jener Leben [5])." Auch dies hing wieder genau mit ſeiner phyſiſchen Anſicht zuſammen, denn das Herabſteigen der vernünftigen Kraft aus dem feurigen Himmel, dem Sitze der Götter, zu der Erde, wo die Menſchen in gefeſſelter Bewegung Noth leiden, iſt das Aufleben der Menſchen, aber der Tod des göttlichen Lebens.

An dieſelbe phyſiſche Lehre knüpfte es ſich an, daß Herakleitos die Unvollkommenheit der menſchlichen Seele in

---

1) Clem. Al. strom. III. p. 432, 434.

2) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 230. *ὁ δὲ Ἡρ. φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι.*

3) Plat. Hipp. maj. p. 289; nach Schleiermachers Verbeſſerung.

4) Jambl. ap. Stob. ecl. II. p. 12.

5) Clem. Al. paedag. III. 1. p. 215; Schleierm. a. a. O. S. 499. *ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί, θεοί τ᾽ ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.*

ihrer Verbindung mit dem irdiſchen Körper ſuchte [1]), weil nemlich dieſer das Starre, das am wenigſten Bewegte iſt. Deswegen ſuchte er auch in der Unvollkommenheit der Sinne die Urſache des Scheins, als wenn Vieles nicht bewegt ſei [2]), und verwarf beſonders das Zeugniß des Geſichts [3]), weil es am meiſten bleibende Formen uns darſtellt, denn „was wir wachend ſehn, iſt Tod, was ſchlafend, Schlaf [4])," und „ſchlechte Zeugen ſind Augen und Ohren der Menſchen, welche ungebildete Seelen haben [5])."

Jedoch nicht alle Wahrnehmung iſt trüglich nach der Lehre des Herakleitos, ſondern nur die, welche nicht das allgemeine Leben in den Erſcheinungen der Welt zu erkennen vermag [6]). Ueberhaupt dürfen wir bei dem Herakleitos nicht eine dialektiſche Entwicklung über die Lehre von den Erkenntnißkräften ſuchen, ſondern alles, was er in ſeiner Schrift über die Fähigkeiten des Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit vortragen mochte, iſt gewiß nur aus ſeiner allgemeinen Lehre über die phyſiſchen Kräfte in der Welt hervorgegangen. Und daher faßte er auch nicht das,

1) Philo alleg. leg. I. fin.

2) Arist. phys. VIII. 3. *καί φασί τινες, κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μέν, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.* Herakleitos iſt nicht genannt, aber deutlich bezeichnet.

3) Diog. L. IX. 7.

4) Clem. Alex. strom. III. p. 434. Cf. not. ad h. l. ed. Sylb.

5) Sext. Emp. adv. M. VII. 126, wo für *ἀνθρώποις* zu leſen iſt *ἀνθρώπων* nach Stob. serm. IV. 56.

6) Sext. Emp. adv. Math. VIII. 8.

was in der Wahrnehmung uns zur Erkenntniß kommt, in einen allgemeinen Begriff zuſammen, ſeine Bedeutung für die Wiſſenſchaft beſtimmend, ſondern nur vieles in der Wahrnehmung ſchien ihm der Wahrheit fremd zu ſein, anderes dagegen ihr gemäß. Daher ſagte er: „die Augen ſind genauere Zeugen, als die Ohren [1]),“ wahrſcheinlich, weil jene uns das Licht des Feuers offenbaren, und wie ſehr ihm die Wahrnehmung durch das Geſicht von Wichtigkeit war, das zeigt auch, wie er die Erkenntniß des Schlafenden und des Blinden gegen die des Wachenden und Sehenden zurückſetzt, den Schlafenden mit dem Todten, den Blinden mit dem Schlafenden vergleichend [2]). Den Wachenden iſt daher, wie er ſagt, eine gemeinſame Welt, ein jeder der Schlafenden aber wird zu einer ihm eignen Welt gewendet [3]), wobei man ſich daran erinnern muß, daß dem Herakleitos das Gemeinſame das Wahre, das vom Gemeinſamen Getrennte aber das Falſche iſt.

Wenn wir aber aus der Mitte ſeiner phyſiſchen Lehre ſeine Meinung von der menſchlichen Erkenntniß uns zu erklären haben, ſo müſſen wir auf der einen Seite darauf ſehn, wie ihm in jedem Einzelnen die allgemeine Kraft des Lebens iſt, von der andern Seite aber auch nur ein unvollkommner Strahl des ewigen Feuers in ihm ſich darſtellt.

---

1) Polyb. XII. 27.

2) Clem. Alex. strom. IV. p. 530. Eine Stelle, welche ſchwer zu interpungiren iſt.

3) Plut. de superst. 3. ὁ Ἡράκλ. φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

Daher mußte ihm auch ein jedes Einzelne von der einen Seite Theil haben an der ewigen Wahrheit des Feuers, von der andern Seite ſeine Erkenntniß nur unvollkommen mitgetheilt erhalten von der allgemeinen Quelle des kör-perlichen und geiſtigen Lebens. Das Erſtere drückte er darin aus, daß er fragte: „wie möchte wohl das nie untergehende Feuer jemand vergeſſen[1])?" und das Wahre mochte daher nach ſeinem Sinne genannt werden das, was ſich nicht verbirgt[2]). Von der andern Seite mußten ihm die ſinnlichen Werkzeuge nach ſeiner phyſiſchen Denkart als Kanäle erſcheinen, durch welche das uns äu-ßere Leben der Welt, und mit ihm die Wahrheit in uns eingeht. Hiernach finden wir im Ganzen den Bericht, wel-chen uns Sextos über die Lehre des Herakleitos von der Erkenntniß des Menſchen giebt, nicht unrichtig: „Die göttliche Vernunft durch den Athem einziehend, werden wir vernünftig, und im Schlafe unſerer unbewußt, nach dem Erwachen aber wieder einſichtig. Denn im Schlafe, wenn unſere Sinnenwerkzeuge geſchloſſen ſind, wird die Vernunft in uns von dem Zuſammenhange mit dem umfaſſenden Himmel (d. h. der allgemeinen Vernunft) getrennt, indem allein die Verbindung durch das Athmen übrig bleibt, wie eine Wurzel; getrennt nun verliert ſie die Kraft der Erin-nerung, welche ſie früher hatte. Bei dem Erwachen aber,

1) Clem. Al. paedag. II. 10. p. 196. τὸ μὴ δῦνόν ποτε, πῶς ἄν τις λάθοιτο (ſ. λάθοι mit Schleierm.). Das eine unterge-hende Feuer, d. h. das ewig lebendige Feuer, entgegengeſetzt dem untergehenden Feuer der Sonne.

2) Sext. Emp. l. l. ἀληθὲς τὸ μὴ λῆθον, ein etymologiſches Wortſpiel.

durch die Sinnenwerkzeuge wieder, wie durch Thüren hervordringend und mit dem umfaſſenden Himmel ſich verbindend, nimmt ſie die einſichtige Kraft an. So wie demnach die Kohlen, dem Feuer ſich nähernd, ſich verändern und feurig werden, getrennt aber verlöſchen, ſo iſt auch der in unſere Leiber aus dem umfaſſenden Himmel eingewanderte Theil nach der Trennung faſt vernunftlos, nach der Verbindung aber durch die meiſten Poren dem Ganzen ähnlich. Dieſe allgemeine und göttliche Vernunft nun, durch deren Theilnahme wir vernünftig werden, nennt Herakleitos das Kriterion der Wahrheit, weswegen das, was gemeinſchaftlich Allen erſcheint, gewiß und wahr ſei; denn durch die gemeinſame und göttliche Vernunft wird es aufgefaßt; das aber, was jemanden allein erſcheint, dem ſei nicht zu trauen aus der entgegengeſetzten Urſache [1])."

---

1) Sext. Emp. adv. M. VII. 129 sq. τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλ. δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σωζομένης, οἱονεί τινος ῥίζης, χωρισθείς τε ἀποβάλλει, ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν· ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων, ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβάλλων, λογικὴν ἐνδίεται δύναμιν. ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται. τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡρ., ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον τοῦτ' εἶναι

Wir ſehn in dieſen Lehren, wie dem Herakleitos das allgemeine Leben in der Seele ſich abſpiegelt, ſobald ſie ſich nicht von dem allgemeinen Leben trennt, ſondern mit offnen Sinnen das Ganze in ſich aufnimmt und in ſich abbildet. So durfte er von der Seele mit Recht ſagen, ſie möchte wohl niemand finden, wenn er auch jeden Weg durchwanderte, ein ſo tiefes Verſtändniß verlange ſie [1]), und als den Zweck ſeines Lebens angeben, er habe ſich ſelbſt geſucht [2]).

Was nun die Meinungen des Herakleitos über die einzelnen Naturerſcheinungen betrifft, ſo können wir über ſie kurz ſein, weil er ſelbſt nur wenig darüber ſich entwikkelt zu haben ſcheint. Dies iſt natürlich, da ihm alles Einzelne in der allgemeinen Entwicklung der Natur verſchwand. Nach ſeiner allgemeinen Anſicht erſchien ihm alles in der Natur als ein Belebtes oder Beſeeltes und Göttliches [3]), woher der bekannte Ausſpruch: tritt ein, denn auch hier ſind Götter [4]). Aber das, in welchem ſich das Leben am offenbarſten darſtellt, das Organiſche, ſcheint von ihm auch für das Vollkommenſte gehalten worden zu ſein, wenn wir anders einen ſeiner dunkeln Sätze richtig

---

πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δέ τινι μόνῳ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.

1) Diog. L. IX. 7. λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς πέρι εἰπεῖν, ὡς οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Nach der Conj. v. Caſaubonus.

2) Plut. adv. Colot. 20. ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Cf. Diog. L. IX. 5.

3) Diog. L. IX. 7. καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη.

4) Arist. de part. anim. I. 5.

auslegen, in welchem er ſagt, die verborgene Harmonie ſei beſſer, als die offenbare [1]). Ueber die auffallendern Erſcheinungen in der Welt, wie über Sonne und Geſtirne, konnte er natürlich nicht ſchweigen, aber das, was er von ihnen ſagte, offenbart am meiſten, wie ſehr ſie ihm in ſeiner Schätzung der Dinge hinter dem Lebendigen, welches ſeine ganze Aufmerkſamkeit in Anſpruch nahm, zurück traten. Denn er ſah ſie nur als Meteore an, und die Sonne iſt ihm nicht größer als ein Fuß [2]) und entzündet ſich täglich und verlöſcht auch täglich wieder [3]). Daß Herakleitos dieſen Erſcheinungen, welche in der älteſten Phyſik und in der älteſten Theoſophie die Aufmerkſamkeit am meiſten auf ſich zogen, eine ſo geringe Bedeutung beilegte, zeigt wohl am offenbarſten, daß es ihm bei ſeiner Philoſophie am wenigſten auf die Erklärung der einzelnen Naturerſcheinungen, am meiſten auf die Feſtſtellung einer allgemeinen Anſicht von der Weltentwicklung ankam.

Das göttliche Leben in allen Erſcheinungen der Welt wiederzufinden, war die allgemeine Aufgabe, welche er ſeiner Philoſophie geſtellt hatte, und da ihm das Göttliche in dem Leben der Vernunft am vernehmlichſten ſich offenbarte, ſo konnte er nicht wohl anders, als auch in den Erſcheinungen der Sittlichkeit daſſelbe anerkennen. So wie nun aber bei den edlern Griechen, ſo lange ihr Volksleben

---

1) Plut. de anim. procreat. 27. S. Schleierm. Fragm. 36.

2) Diog. L. IX. 7; Plut. de plac. ph. II. 21.

3) Arist. meteor. II. 2; Plat. de rep. VI. p. 498. Dieſe Lehre iſt am meiſten gegen die Meinung derer, welche die Lehre des Herakleitos aus orientaliſchen Traditionen ableiten wollen.

blühte, faſt alles Sittliche auf den Staat ſich bezog, ſo finden wir auch vom Herakleitos beſonders das Politiſche hervorgehoben. Dies drückt ſich in ſeinem Ausſpruche aus: „Das Volk ſoll ſtreiten für das Geſetz, wie für die Mauer [1])," und indem er das einzelne Sittliche auf das höchſte Geſetz für die ganze Weltbildung zurück führt: „Es werden ernährt alle menſchlichen Geſetze von dem einen göttlichen, denn dieſes vermag ſo viel, als es will, und es thut allen genug und beſiegt Alles [2])." Daher war ihm auch jeder Uebermuth verhaßt, welchen man mehr löſchen müſſe als Feuersbrunſt [3]), und er hielt es für Geſetz, dem Rathe Eines zu folgen [4]), woraus man erkennen mag, wie ihm auch im Sittlichen die Unterordnung des Einzelnen galt. Dieſe ſpricht ſich am ſtärkſten darin aus, daß er die Zufriedenheit (εὐαρέστησις) als das höchſte Gut pries [5]), welche ihm in nichts Anderm ihre Quelle haben konnte, als in der Einſicht, daß ſo, wie Alles geſchieht, ſo es von dem höchſten Geſetze, welchem ſich der Menſch unterordnen ſoll, angeordnet iſt; denn „den Menſchen iſt es nicht beſſer, daß ihnen das werde, was ſie wollen; Krankheit macht die Geſundheit angenehm und gut,

---

1) Diog. L. IX. 2.

2) Stob. serm. III. 84. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίγνεται.

3) Diog. L. l. l.

4) Clem. Al. strom. V. p. 604.

5) Clem. Alex. strom. II. p. 417. Clemens nimmt dies freilich in einem ganz andern Sinne, als wir.

Hunger die Sättigung, Arbeit die Ruhe [1])." So ſind die Gegenſätze in dem oberſten Geſetze angeordnet als die erſte Bedingung alles Daſeins, und ſo darf ſich auch niemand beklagen, daß ſie in ſeinem Leben überall vorherrſchen; denn nur durch ſie lebt er und nur durch ſie genießt er ſein Leben; er hat Urſache auch mit dem Uebel zufrieden zu ſein. „Verſtändig zu ſein iſt die höchſte Tugend, und Weisheit iſt es, Wahres zu ſagen und zu thun, nach der Natur es vernehmend [2])." So iſt es weiſe, die nothwendigen Geſetze der Natur zu erkennen und ihnen zu folgen.

Auch noch auf andere Weiſe ſchloß ſich ihm dieſe ſittliche Betrachtung der Dinge an ſeine phyſiſche Lehre an. Denn er leitete des Trunkenen Unverſtand und Unvermögen daraus ab, daß er eine naſſe Seele habe, wogegen die trockne Seele die weiſeſte und beſte ſei [3]), und nicht bloß im Einzelnen ſcheint er dieſe Verbindung des Phyſiſchen mit dem Sittlichen verfolgt zu haben, ſondern auch im Allgemeinen, indem er meinte, da, wo das Land trocken ſei, ſei die Seele die weiſeſte und beſte, wodurch er Griechenland als das wahre Land der Menſchen bezeichnet haben ſoll [4]).

Dieſes iſt das, was wir von der alterthümlichen

---

1) Stob. serm. III. 83, 84. *ἀνθρώποις γίγνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.*

2) Stob. serm. III. 84. *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη, ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν, κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.*

3) Ib. V. 120. *αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.*

4) Phil. ap. Euseb. pr. ev. VIII. 14.

Weisheit des Herakleitos uns zur Sicherheit zu bringen oder mit geſchichtlicher Wahrſcheinlichkeit zu vermuthen im Stande ſind. Sie erſcheint uns durchaus als der älteſten Anſchauungsweiſe angehörig, mit religiöſer Begeiſterung, ſo weit dieſer das Alterthum fähig war, aufgefaßt, hierin den orientaliſchen Denkweiſen verwandt, aber auch weſentlich in der philoſophiſchen Beſtimmtheit und in der damit verknüpften folgerechten Entwicklung, endlich überhaupt in der griechiſchen Vaterlandsliebe und Staatsanſicht allem Barbariſchen entgegengeſetzt. Die Verwandtſchaft mit dem Orientaliſchen würde kaum zu erwähnen ſein, wenn nicht hierauf Viele zu viel zu bauen geneigt geweſen wären; es iſt aber offenbar, daß die pantheiſtiſche Richtung, welche wir beim Herakleitos finden, durchaus nicht auf einen hiſtoriſchen Anknüpfungspunkt an orientaliſche Vorſtellungsweiſen ſchließen läßt, denn ſie iſt zu ſehr mit dem Edelſten und Wahrſten im menſchlichen Geiſte verwandt, als daß nicht überall und unter allen Verhältniſſen dieſe Verirrung oder dieſe Einſeitigkeit in der menſchlichen Denkart hervortreten könnte. Die beſondern Beſtimmungen, welche die Herakleitiſche Neigung zum Pantheismus charakteriſiren, ſind auch keineswegs von der Art, daß ſie in hiſtoriſcher Beziehung auf den Orient uns hinwieſen, vielmehr ſind ſie eigenthümlich griechiſcher Art. Schon das Finden des Göttlichen in dem ungehemmten Leben, in der raſtloſen Thätigkeit und das Abweiſen aller Vorſtellungen, welche auf Ruhe deuten, iſt der orientaliſchen Denkweiſe gar nicht gemäß, in welcher dies wohl in einzelnen Momenten hervortreten kann, das höchſte göttliche Sein aber doch immer in der Ruhe geſucht worden iſt. So iſt auch das Zurück-

treten aller ſinnlichen Bilder bei der Erklärung der Verwandlungen des Feuers, indem dieſe nur in dem Widerſtreite entgegengeſetzter Bewegungen geſucht wird, der orientaliſchen Vorſtellungsart ganz entgegengeſetzt [1]), und wenn man auch in der Zufriedenheit mit dem Geſchick, welche er empfiehlt, einen Anklang des Orientaliſchen zu finden glauben möchte, ſo iſt doch dieſe Reſignation keineswegs der griechiſchen Denkart fremd, und dagegen tritt auch die andere Seite der menſchlichen Geſinnung, die praktiſche Tüchtigkeit, das Streben, die Gegenſätze im allgemeinen Geſetze und in der allgemeinen Vernunft zu überwinden, bedeutſam genug hervor. Ferner, wenn man die mythiſchen Vorſtellungen des Herakleitos betrachtet, ſo ſind auch dieſe durchaus griechiſch, wie ſich an der Heimarmene, der Dike, den Erinnyen, der Eris, dem Apollon, welche nicht ſelten von ihm erwähnt werden, zeigen läßt, wärend nirgends ein aſiatiſcher Kultus durchſchimmert [2]), der nicht

---

1) Zwar hat Kreuzer (Symbol. II. S. 189) das Bild vom Bogen und der Lyra, welches Herakleitos mit dem Bewußtſein, daß es nur Bild iſt, gebraucht, als ein Zeugniß orientaliſchen Urſprungs bezeichnet; aber daß er darauf ſehr großes Gewicht legt, beweiſt nur die Schwäche ſeiner Gründe; denn es konnte wohl nicht leicht ein Bild dem Griechen näher liegen, als dieſes.

2) In dem Kultus der epheſiſchen Artemis ſcheint allerdings etwas Orientaliſches gelegen zu haben. Auch will Kreuzer hierauf die Wahrſcheinlichkeit der Verbindung Herakleitiſcher Lehre mit orientaliſchen Mythen gründen, indem er die Angabe, Herakleitos habe ſein Werk in den Tempel der Artemis niedergelegt (Diog. L. IX. 6), als Zeugniß gebraucht. Allein dieſe Angabe hat keine größere Sicherheit, als andere Anekdoten des Diogenes, und wird überdies durch die Umgebung, welche von der Geheimhaltung ſeiner Lehre ſpricht, charakteriſirt. Wenn

längſt vor dem Herakleitos Eigenthum der Griechen gewe-ſen wäre. Wenn man aber zuletzt noch auf Einzelheiten in der Herakleitiſchen Lehre achten will, ſo wird man be-ſonders zwei Punkte finden, welche der Meinung, daß ſie ſich orientaliſcher Ueberlieferung angeſchloſſen habe, entge-gen ſind, nemlich daß er helleniſches Land und helleniſches Volk vor Allem preiſt, dagegen die Sonne und die Ge-ſtirne herabſetzt zu bloßen untergeordneten, täglich ſich er-neuenden und täglich verſchwindenden Erſcheinungen, wel-ches doch den Vorſtellungen aller der Völker, bei denen der Feuerdienſt herrſchte, geradezu widerſpricht.

Hiermit ſoll jedoch nicht in Abrede geſtellt werden, daß ſich an die Herakleitiſche Lehre orientaliſche Vorſtellun-gen anſchließen konnten; vielmehr bei dem Verkehr, in welchem die aſiatiſchen Griechen mit den Orientalen lebten, iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß eine ſolche Vermiſchung der Vorſtellungsweiſen ſtatt fand, und man könnte ſie wohl in Nachrichten wieder finden, welche uns von den ſpätern Herakleiteern gegeben werden [1]). Denn dieſe werden uns als Enthuſiaſten geſchildert, bei denen keine Ordnung der Rede und des Lehrens ſtatt fand, indem ſie Alles aus ih-rer innern Anſchauung und Begeiſterung ſchöpfen zu müſſen glaubten. Dieſe müſſen als Ausartungen der griechiſchen wiſſenſchaftlichen Denkart angeſehn werden, bei welchen

---

die Lehre des Herakleitos in beſonderer Verbindung mit der Verehrung der Artemis geſtanden hätte, warum iſt in ſeinen mythiſchen Bildern von der Artemis nie die Rede? warum weiß keiner der Alten etwas davon, da doch ſeine Schrift lange erhalten worden iſt?

1) Plat. Theaet. p. 180, 181.

keine weitere Ausbildung der Wiſſenſchaft ſtatt finden konnte. Sonſt werden aber auch noch andere ſpätere Herakleiteer erwähnt, unter denen Kratylos, der Lehrer des Platon [1]), bekannt iſt, ein Mann, welcher zwar auch jener Art der Herakleiteer ſich genähert zu haben ſcheint, denn er hob alle Rede auf, den Finger allein bewegend [2]), von dem wir aber doch wohl nach der Art, wie ihn Platon im Kratylos uns ſchildert, und wenn er ſelbſt auch nur als Lehrer des Platon betrachtet wird, nicht denſelben Grad der Uebertreibung vorausſetzen dürfen. Wie übrigens der hiſtoriſche Zuſammenhang dieſer ſpätern Herakleiteer mit dem Herakleitos geweſen ſein möge, darüber kann nichts Sicheres beigebracht werden. Uns muß es genügen, hierdurch angedeutet zu haben, wie ſich die Lehre, welche Herakleitos zuerſt mit Bewußtſein ausgeſprochen hat, auch unter den ſpätern Griechen fortpflanzte, und ſo in die weitere Entwicklung der griechiſchen Philoſophie eingreifen mußte.

Wenn man betrachtet, wie in den dynamiſchen Naturphiloſophen, welche ſich an Thales anſchließen, das philoſophiſche Streben immer nur darauf ausging, das Göttliche in dem Weltlichen wiederzuerkennen oder es als das Princip aufzufaſſen, welches in dem Leben der Welt waltet und von dieſem gar nicht geſchieden iſt, ſo muß man geſtehn, daß Herakleitos ihnen ſehr nahe ſteht, und nur darin von ihnen verſchieden iſt, daß er nicht, von dem Leben des Einzelnen ausgehend, den Grund deſſelben in der allgemeinen Kraft des Lebens ſuchte, ſondern vorausſetzend,

1) Arist. met. I. 6.

2) Ib. III. 5.

daß Alles nur in einer abſoluten lebendigen Kraft gegründet ſein könne, aller vernünftigen Wiſſenſchaft das Ziel ſtellte, dieſe Kraft zu erkennen. Indem er aber dieſe Idee verfolgte, verſchwand ihm das Daſein des Einzelnen, in welchem doch der Standpunkt des philoſophiſchen Forſchens wurzelt, ſo gänzlich, daß er es als bloßen Schein betrachten zu müſſen glaubte. Es ging ihm wie vielen Philoſophen, welche, in die Idee des Vollkommnen ſich verſenkend und von ihr gleichſam berauſcht, den Rückweg zu dem ſich vollendenden Daſein nicht finden konnten. Hiermit iſt der weſentliche Unterſchied zwiſchen ſeiner Philoſophie und der Philoſophie der früher betrachteten Dynamiker bezeichnet. Herakleitos faßte das Ziel des philoſophiſchen Strebens reiner, als dieſe, auf, indem er die Gegenſätze, welche den übrigen Dynamikern als Erzeugniſſe der höchſten Kraft erſchienen waren, als ſolche bezeichnete, die nicht in dem höchſten Gegenſtande des Wiſſens ſelbſt, ſondern nur in den unvollkommnen Vorſtellungen der Menſchen geſetzt ſein könnten, und dadurch führte er auf Unterſuchungen, welche das Allgemeingültige von dem Eigenthümlichen, das Wahre von dem Scheinbaren in unſerm Denken unterſcheiden ſollten. Aber einmal ausgegangen von der Wahrheit der allgemeinen Kraft, deren Leben Alles durchdringt, konnte ihm das Einzelne, gegen das Allgemeine gehalten, nur als Schein ſich darſtellen, und indem ihm das Einzelne in dem Allgemeinen verſchwand, mußte ihm dieſes Grund des Scheins werden. Hierzu bot ſich ihm ſeine Idee von dem vollkommnen Leben wie von ſelbſt und ungezwungen dar, indem dieſer gemäß der Schein ſich wohl als ein vorübergehender Moment der Entwicklung denken

ließ. So mußte ihm denn das Abſolute ſelbſt als ein Werdendes erſcheinen, welches zwar ein ſcheinbares Ziel ſeines Werdens hat, die Weltverbrennung, aber doch nicht ein wirkliches, denn die Weltverbrennung, der Gipfel des Lebens, iſt doch ſelbſt nur ein Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung. Damit iſt denn auf der einen Seite zwar die Realität des Erkennens geſetzt, indem in der Idee des höchſten Lebens die Einheit des Denkens und des Seins ausgedrückt liegt, aber auf der andern Seite, weil dieſe Realität unter der Form des Lebens auftritt, iſt doch die Einheit der Gegenſätze nicht vollkommen ausgeſprochen, ſondern die Entwicklung muß ihr folgen und das Auseinandertreten der Gegenſätze iſt etwas Nothwendiges. Dieſe Unvollkommenheit iſt aber von der ganzen Anſicht, in welcher Herakleitos aufwuchs, unzertrennlich, denn ſie liegt in der phyſiſchen Betrachtungsweiſe, welcher das Werden als ein nothwendiges und die Evolution der Kräfte als eine unaufhörliche erſcheinen muß.

Zwei=

Zweiter Abſchnitt der Geſchichte der ioniſchen Philoſophie.

Mechaniſche Phyſik.

Siebentes Kapitel.

Anaximandros von Miletos.

Wir wenden uns nun zu einer andern Reihe der Entwicklungen in der ioniſchen Philoſophie, welche gleichzeitig neben der, welche bisher unſere Aufmerkſamkeit auf ſich zog, ſich ausbildete. Da wir hier zuerſt auf die Erſcheinung gleichzeitiger Entwicklungen in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie kommen, ſo wird es vielleicht nicht überflüſſig ſein, zu erwähnen, daß in den erſten Zeiten der Philoſophie die hiſtoriſchen Zeugniſſe von einer Wechſelwirkung der einen und der andern Reihe unter einander entweder ganz mangeln, oder ſehr unzuverläſſig ſind; aus innern Zeichen aber hierüber auch nicht viel geſchloſſen werden kann, indem gänzliche Unbekanntſchaft mit den Begrif-

ſen, welche die eine Reihe entwickelte, bei der andern nicht leicht nachgewieſen, Bekanntſchaft mit denſelben aber, welche übrigens nicht ſehr groß iſt, kein ſicheres Zeichen abgiebt, weil alle älteſten Philoſophen aus derſelben Quelle ſchöpften, aus der Denkart ihres Volks. In der weitern Entwicklung dieſer verſchiednen Richtungen dagegen finden wir in polemiſchen Bemerkungen Zeichen eines Verkehrs mit entgegengeſetzten Anſichten von der Natur und der Welt. Wenn wir die geringen Mittel bedenken, welche den älteſten Philoſophen zur Verbreitung ihrer Anſichten zu Gebot ſtanden, ſo iſt es wohl ſehr wahrſcheinlich, daß ihre Philoſophie geraume Zeit nur in ſehr engen Kreiſen bekannt wurde. Geht man aber davon aus, daß ſich das philoſophiſche Streben in dieſen Zeiten aus einem wahrhaft nationalen Bedürfniſſe erzeugte, ſo wird man es von vorn herein wahrſcheinlich finden, daß ſich Elemente der Philoſophie faſt zu gleicher Zeit in Jonien ohne äußern Zuſammenhang zu regen begannen.

Anaximandros iſt der erſte, welcher die Art der Naturanſicht ausbildete, von der wir jetzt zu reden haben. Er war ein Mileſier und nach dem Apollodoros im 2. Jahre der 42. Ol. geboren [1]), alſo nicht viel jünger als Thales, deſſen Schüler oder Freund er genannt wird [2]). Doch darauf iſt aus ſchon angeführten Gründen nicht viel

---

1) Diog. L. II. 2.

2) Strab. I. init.; Diog. L. I. 13; Cic. acad. II. 37. Schleiermacher glaubt in Jambl. vit. Pyth. 11 u. 12 die Spuren einer andern Tradition zu finden S. 114 f. Abhandlung über den Anax. in den Abhandlungen der Berl. Akad. 1815.

zu bauen. Man erzählt von ſeiner politiſchen Wirkſamkeit [1]) und ſein Name iſt im Alterthum ſo berühmt, daß mancherlei wunderbare Thaten und wichtige Erfindungen ihm zugeſchrieben werden. Er ſoll zuerſt eine geographiſche Tafel entworfen haben [2]), und wenn ihm auch nicht mit Recht die Erfindung der Sonnenuhr zugeſchrieben wird, ſo ſcheint er doch unter den Griechen zuerſt ihren Gebrauch gezeigt zu haben [3]). Ein glaubhafter Zeuge berichtet, daß er die erſten Unterſuchungen über Größe und Entfernung der Himmelskörper angeſtellt habe [4]). Seine Meinungen und Kenntniſſe vertraute er einer kurzen Schrift, welche für die erſte philoſophiſche Schrift in griechiſcher Proſa nicht mit Unrecht gehalten wird [5]); unwahrſcheinlich aber iſt es, daß er mehr als dies eine Werk verfaßt habe [6]). Seine Schrift ſcheint zwar früh verloren gegangen zu ſein, doch kam ſie wohl gewiß bis auf die erſten, welche mit der Geſchichte der Philoſophie ſich beſchäftigten, und gewährte ſo auch den Berichten der Spätern größere Sicherheit.

Anaximandros ſoll zuerſt den griechiſchen Namen für

---

1) Er war der Anführer einer Kolonie nach Apollonia. Ael. var. hist. III. 17.

2) Strab. I. 1, 24; Diog. L. II. 2.

3) Diog. L. II. 1; Euseb. pr. ev. X. 14. Der Gnomon iſt eine Erfindung der Babylonier nach Herod. II. 109. Plinius, II. 76, legt ſeine Erfindung dem Anaximenes bei.

4) Eudemus ap. Simpl. de coelo ſol. 115 a.

5) Diog. L. II. 2; Themist. orat. XV. p. 361. ed. Petav.

6) Suid. s. v. Ἀναξ. legt ihm mehrere Schriften bei, an deren Titeln man zum Theil die Spuren des Mißverſtändniſſes noch entdecken kann.

das Princip aller Dinge (ἀρχή) gebraucht haben [1]). Ueber das, was er für das Princip hielt, finden ſich aber bei den Alten verſchiedne Angaben; denn wenn man auch darüber einig iſt, daß er es das Unendliche (τὸ ἄπειρον) nannte, ſo iſt doch dadurch die Frage nicht entſchieden, was er unter dem Unendlichen verſtanden habe. Bei den ſehr verſchiednen Angaben hierüber können wir nur annehmen, daß die meiſten derſelben aus Misverſtändniß entſtanden ſind [2]), und uns an den ſicherſten Zeugniſſen des Ariſtoteles und des Theophraſtos halten, welche darin übereinſtimmen, daß Anaximandros unter dem Unendlichen eine Miſchung verſchiedenartiger Beſtandtheile, aus welcher die einzelnen Dinge ſich ausſcheiden ſollten, ſich gedacht habe [3]). Dieſe Vorſtellung würde alſo der Vorſtellung der Alten vom Chaos ſehr nahe kommen, wenn man ſich dieſes als

---

1) Simpl. phys. fol. 6 a; Orig. phil. 6.

2) S. hierüber die ſcharfſinnige Unterſuchung Schleiermachers a. a. O. S. 98 f.

3) Arist. phys. I. 4; Met. XII. 2. Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. Simpl. phys. fol. 6 b. καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀν. λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν· ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅ τι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ᾽ ὑπαρχόντων πρότερον. Cf. August. de civ. D. VIII. 2. Sidonius Apollin. carm. XV. v. 84. Principiis propriis semper res quasque creari, Singula qui quosdam fontes decrevit habere Aeternum irriguos, ac rerum semine plenos. Das irriguos ſtammt wohl aus der Phantaſie derer, welche die Lehre d. An. mit der des Thales in Verbindung bringen wollten.

den erſten ungeſonderten Zuſtand denkt, aus welchem ſich Alles entwickelt habe zu einem geſonderten Daſein.

Weswegen Anaximandros das Urweſen als ein unendliches anſah, erklärt ſich ganz natürlich aus der Unendlichkeit der Entwicklungen der Welt, welche in ihm begründet ſind. Er ſoll auch ſelbſt bemerkt haben, unendlich müſſe das Urweſen ſein, damit dem Werden, in welchem wir ſind, nichts mangele [1]). Wenn nun dieſes Unendliche vom Ariſtoteles als eine Miſchung bezeichnet wird, ſo dürfen wir es deswegen nicht als eine bloße Vielheit von Urſtoffen betrachten, ſondern nach der Vorſtellungsweiſe des Anaximandros iſt es eine Einheit, unſterblich und unvergänglich [2]), ein ewig Erzeugendes [3]). Das Erzeugen der einzelnen Dinge leitete er aus der ewigen Bewegung des Unendlichen ab [4]), worin wir wohl ausgedrückt finden mögen, daß er dem Unendlichen eine ihm eigne lebendige Kraft beilegte.

Bis hierher möchte nun wohl kein weſentlicher Unter-

---

1) Simpl. de coelo fol. 151 a; Plut. de pl. ph. I. 3. Cf. Arist. phys. III. 8. Anax. ſoll auch gelehrt haben, das Urweſen könne nicht eins der vier Elemente ſein, weil ſonſt durch ſeine Unendlichkeit das Daſein der übrigen Elemente aufgehoben werden würde. Simpl. phys. fol. 111 a. Wenn dieſe Angabe ſicher wäre, ſo würde die Bemerkung, welche ſie enthält, eine polemiſche Tendenz gegen die Lehre des Thales verrathen; doch darf man wohl an ihrer Richtigkeit zweifeln.

2) Arist. phys. III. 4. καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον, ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνόλεθρον, ὥσπερ φησὶν ὁ Ἀναξ. Cf. Diog. L. II. 1; Orig. phil. 6.

3) Euseb. pr. ev. I. 8.

4) Simpl. phys. fol. 6 b, 9 b; Orig. l. l.

ſchied zu bemerken ſein zwiſchen der Lehre des Anaximandros und der des Thales oder des Anaximenes, wenn wir auf die philoſophiſche Idee ſehn, die ſich in ihnen ausdrückt. Denn eine lebendige Einheit iſt allen dieſen Philoſophen der Grund der Naturerſcheinungen, und wenn auch die andern über die Beſchaffenheit des lebendigen Grundes der Dinge etwas Beſtimmteres angeben, als Anaximandros, ſo liegt doch darin eben nicht der philoſophiſche Gehalt ihrer Lehre. Ein weſentlicher Unterſchied tritt aber in der Art hervor, wie jene aus dem Urweſen die einzelnen Dinge ableiteten, und wie dieſer. Denn nicht aus der Verwandlung des Urweſens in ſeinen Beſchaffenheiten werden dem Anaximandros die ſinnlichen Beſchaffenheiten der Dinge, ſondern nur dadurch, daß ſich die ihrer Art nach eutgegengeſetzten Elemente, welche in dem Unendlichen ungeſondert zur Einheit umfaßt ſind, durch die ewige Bewegung ſondern [1]). Demnach iſt zwar das Urweſen des Anaximandros eine Einheit, es hat aber doch ſchon die Vielheit der Elemente, aus welchen die Dinge zuſammengeſetzt ſind, in ſich [2]), und dieſe brauchen nur ausgeſchieden zu werden, um ſich als geſonderte Erſcheinungen in der Natur darzuſtellen. So würden demnach in der Sonderung des Unendlichen die verwandten Elemente zu einander geführt, und das, was im All Gold war, ohne, mit

1) Simpl. phys. fol. 6 b. *οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιωμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως.* Themist. in Arist. phys. I. p. 18 a.

2) August. de civ. D. VIII. 2. Non enim ex una re, sicut Thales ex humore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit.

ſeinen Gegenſätzen vermiſcht, als Gold zu erſcheinen, erſcheine als Gold, was Erde war, als Erde, indem nichts Neues entſtehe oder andere Beſchaffenheiten annehme, ſondern Alles zuvor ſchon war, als was es ſich nachher zeige [1]). Hierbei liegt offenbar die Vorſtellung der mechaniſchen Phyſik zum Grunde, daß kein Ding ſeine Beſchaffenheit verändere, ſondern immer daſſelbe bleibe und nur mit den übrigen Elementen ſich bewege, wodurch in der veränderten Miſchung daſſelbe Element bald ſo, bald anders erſcheine. Dieſe Vorſtellungsart werden wir auch in den einzelnen Naturerklärungen des Anaximandros wiederfinden, und durch ſie iſt ſeine Lehre der ioniſchen Dynamik ganz entgegengeſetzt [2]).

Die Entſtehung der Dinge aus dem unendlichen All erklärte ſich nun Anaximandros auf folgende Weiſe. Der Mittelpunkt der Weltbildung war ihm die Erde; denn dieſe, in der Form eines Cylinders, deſſen Tiefe ſich zu ſeiner Länge wie 1:3 verhalte, werde durch die Luft und den gleichen Abſtand von den Grenzen der Welt im Mittelpunkte feſt gehalten; die Geſtirne dagegen bewegten ſich um ſie herum nach gleichen Abſtänden von einander, zu unterſt die Planeten und der Fixſtern-Himmel, dann der Mond und zuletzt die Sonne, ein jeder dieſer Körper von

1) Simpl. phys. l. l.; fol. 50 a. οἱ — τὴν γένεσιν ἀναιροῦντες, ὡς Ἀν.

2) Diejenigen, welche hieran nach dem Angeführten noch zweifeln möchten, verweiſe ich auf die Stellen, wo Ariſtoteles ihn immer mit den übrigen Mechanikern, wie den Anaxagoras, Empedokles und Demokritos, zuſammenſtellt. Phys. I. 4; III. 4; Met. XII. 2. Dies bemerkt auch Simpl. phys. fol. 6 a.

einem eignen, einem Rade ähnlichen Ringe (ſeiner Sphäre) getragen [1]). Nach dieſer Vorſtellung von der Welt ſcheint ihm nun aus der unendlichen erzeugenden Einheit, welche alle Gegenſätze in ſich enthält, zuerſt der Gegenſatz zwiſchen dem Mittelpunkte und dem Umkreiſe herausgetreten zu ſein; dieſen Gegenſatz ſcheint er aber auch auf den Gegenſatz zwiſchen der Welt und dem Himmel zurückgeführt zu haben, von welchen jene ihm das Kalte und dieſer das Warme bedeutet [2]), ſo daß ſich mithin zuerſt die kalten von den warmen Elementen trennen, und jene den Mittelpunkt, dieſe den Umkreis der Welt bilden. Dieſe Vorſtellung waltet überhaupt beim Anaximandros, daß alle Bildung, ſo der ganzen Welt, wie aller einzelnen Dinge, nothwendig im Gegenſatz zwiſchen dem Innern und dem Aeußern ſich entwickeln müßte, indem das Aeußere das Innere umſchließe, wie die Rinde den Baum. Die Erde beſteht ihm daher ihrer erſten Bildung nach aus der Miſchung kalter, wäßriger und erdiger Elemente, die ſich aus dem Unendlichen durch die ewige Bewegung abgeſondert hätten von dem Warmen und Feurigen [3]), der Himmel dagegen er-

---

1) Arist. de coelo II. 13; Diog. L. II. 1, wo Manches, ſo wie auch in den folgenden Stellen, zu berichtigen iſt. Euseb. praep. ev. I. 8; Plut. de pl. ph. II. 15, 16, 20, 25; III. 10; Stob. ecl. I. pag. 498, 510, 522; Orig. phil. l. l.

2) Euseb. l. l. φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γονιμοῦ (vulg. —ὸν) θερμόν τε καὶ ψυχρὸν (vulg. θερμοῦ — ψυχροῦ) κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν.

3) Orig. phil. l. l.; Plut. de pl. ph. III. 16; Theophr. ap. Alex.

ſcheint ihm als eine feurige Hohlkugel, welche die atmoſphäriſche Luft in ſich umſchließt. Die Welt aber nach dieſer erſten Geſtaltung fahre fort, ſich weiter zu entwickeln, und ſo wie durch die Kraft des Feuers die Erde weiter ausgebildet werde, indem Feſte und Meer ſich ſcheiden [1]), ſo erfahre auch der Himmel eine weitere Sonderung. Die Revolution, durch welche dies geſchehn ſei, beſchrieb Anaximandros als ein Zerplatzen der Himmelsſphäre, durch welche ſich einzelne feurige Syſteme gebildet hätten, die gegenwärtigen Himmelskörper, die ſodann, in Luftſphären eingeſchloſſen, nur durch gewiſſe Oeffnungen uns ſichtbar würden [2]). Auch hier erblicken wir wieder dieſen Gegenſatz zwiſchen Aeußerm und Innerm, der umſchließenden Luft und dem umſchloſſenen Feuer, nur daß er ſich am Umkreiſe der Welt anders geſtaltet, als in dem Mittelpunkte oder vielmehr in der ganzen Welt, denn für dieſe iſt der Kern oder die Welt im engern Sinne das Kalte, und das Aeußere oder der Himmel das Warme, dagegen für die himmliſchen Körper iſt das Innere das Warme und die umſchließende Hülle das Kalte. Man kann nicht wohl anders, als hierin einen gefliſſentlich geſuchten Ge-

---

Aphr. meteorol. fol. 91 a. Wer hierin Aehnlichkeit und Zuſammenhang mit der Lehre des Thales finden will, dem bleibe es unbenommen, nur ſuche er darin nicht den Mittelpunkt der Lehre, wie der Welt.

1) Plut. l. l.

2) Eus. l. l. (gleich nach dem vorher angeführten). ἧστινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους, ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. Plut. de pl. ph. II. 20, 25.

genſatz vermuthen, welcher ſich auch darin ausſprechen mochte, daß Anaximandros an die polytheiſtiſchen Vorſtellungen des Volks anſchließend, die unendlichen Welten und Himmel, worunter er die Geſtirne verſtand, Götter nannte [1]). Wenn er aber ſo von unendlichen Welten, welche neben einander beſtehn, ſprach, ſo konnte er, ſeiner ganzen Anſicht gemäß, den Begriff der Welt nur in einem untergeordneten Sinne nehmen, indem ja die Einheit der Welt nach allen ſeinen Vorſtellungen ihm feſt ſtand, da er theils eine Einwirkung der himmliſchen Körper auf die Bildung der Erde, theils ein nach beſtimmten Abſtänden geordnetes Syſtem der Himmelskörper und der Erde annahm.

In allen dieſen Bildungen haben wir nun ein mechaniſches Entſtehn zu erkennen; denn die ewige Bewegung iſt es, welche die Gegenſätze ausſcheidet und die warmen Elemente nach dem Umkreiſe, die kalten aber nach dem Mittelpunkte zu ſammelt. Es ſcheint hierbei auch der Gegenſatz zwiſchen dem Schweren und dem Leichten dem Anaximandros eine Rolle geſpielt zu haben und als Grund der Bewegung angeſehn worden zu ſein [2]). Auch das, was den mechaniſchen Vorſtellungen von der Natur ſehr nahe verwandt iſt, die mathematiſche Beſtimmung, vermiſſen wir dabei nicht, denn ſie zeigt ſich in der Beſtimmung der Verhältniſſe zwiſchen der Länge und Dicke der Erde und in der Berechnung der Abſtände der einen von der andern

1) Cic. de nat. D. I. 10; Stob. ecl. I. p. 56; Plut. de pl. ph. I. 7.

2) Vergl. die der Anaximandriſchen Vorſtellungsart verwandte Lehre von der Entſtehung der Welt b. Diod. Sic. I. 7.

Welt und der Größe der Sonne gegen die Größe der Erde [1]).

Aber in einem andern Punkte zeigt ſich auf eine noch auffallendere Weiſe, wie genau ſeine Vorſtellungsweiſe mit der mechaniſchen Naturbetrachtung zuſammenhängt, und da wir denſelben Punkt auch bei den übrigen Mechanikern der ioniſchen Schule auf ganz ähnliche Weiſe hervortreten ſehn, bei den Dynamikern aber nichts Aehnliches gefunden wird, ſo dient er zugleich dazu, im Einzelnen den hiſtoriſchen Zuſammenhang dieſer Lehren erkennen zu laſſen, welcher aus der allgemeinen Anſicht ſchon klar ſein möchte. Der mechaniſchen Naturanſicht muß es die größeſte Schwierigkeit haben, die organiſche Bildung lebendiger Weſen zu erklären, da dieſe Anſicht keine urſprünglich lebendige und in veränderlichen Zuſtänden ſich wahrhaft verwandelnde Kraft anerkennt. Daher finden wir denn auch die Mechaniker immer damit beſchäftigt, Hypotheſen zu bilden, welche zur Erklärung der Erſcheinungen des Pflanzen- und Thier-Lebens nach mechaniſchen Geſetzen dienen ſollen. Die Hypotheſe des Anaximandros iſt uns nur ſehr unvollſtändig überliefert worden, wir ſehn aber doch, daß ſie mit ſeiner ganzen Vorſtellung von der allmäligen Ausbildung der Welt durch die ſich entwickelnden Gegenſätze zwiſchen dem Warmen und Kalten zuſammenhängt, und die größeſte Aehnlichkeit mit einer alten Vorſtellungsweiſe über die Entſtehung der Thiere und Menſchen, welche uns Diodor von Sicilien im Zuſammenhange überliefert hat [2]), an ſich

---

1) Plut. de pl. ph. II. 21; Theodoret. gr. aff. cur. I. p. 718.

2) I. 7. Diodor findet dieſe Hypotheſe auch beim Euripides; ſie

trägt. Anaximandros nahm an, daß unſere Erde ſich aus einer urſprünglichen Miſchung des Waſſers mit der Erde herausgebildet habe, indem der Einfluß der Sonne mehr und mehr zunahm und die urſprüngliche Feuchtigkeit auftrocknete [1]). So lange nun die Erde ſchlammartiger und weniger feſt war, als jetzt, konnte die Sonne größere Wirkungen in ihr hervorbringen, und ſo wie auch jetzt noch ähnliche Wirkungen in ſumpfigen Gegenden erblickt werden, zog ſie Blaſen in der Feuchtigkeit auf, dieſe ward dadurch im Innern zum lebendigen Weſen gebildet, aber von außen durch die Blaſen umſchloſſen [2]). So entſtanden die erſten Thiere nach dem Anaximandros in der Feuchtigkeit, von der Sonne hervorgelockt und mit dornigen Rinden umgeben, wie er denn auch hier wieder den Gegenſatz zwiſchen dem Innern und dem Aeußern nicht vergaß; mit fortſchreitendem Alter aber zerbrachen die Thiere ihre Rinde und ſtiegen auf das Trockne, wo ſie jedoch nur kurze Zeit lebten [3]). Dieſe erſte Geburt der Thiere ſcheint er ſich alſo als eine unvollkommne gedacht zu haben, ſo daß erſt eine

---

gehört auch dem Archelaos dem Phyſiker; dadurch und durch einige andere Andeutungen ſind wir berechtigt, ſie auch dem Anaxagoras, dem Lehrer des Euripides und des Archelaos, zuzueignen.

1) Plut. de pl. ph. III. 16. Cf. Theophr. ap. Alex. Aphrod. meteorol. fol. 91 a.

2) Diod. Sic. l. l.

3) Plut. de pl. phil. V. 19. *Ἀν. ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιῤῥηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ᾽ ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.* Orig. phil. l. l. *τὰ δὲ ζῶα γίνεσθαι ἐξατμιζόμενα ὑπὸ τοῦ ἡλίου.*

fortſchreitende Entwicklung der Erde verlangt würde, um lebende Weſen hervorzubringen, welche längere Dauer hätten und ſich unter einander fortpflanzen könnten [1]). Den Menſchen ſcheint ſich Anaximandros als das letzte lebendige Product der Einwirkung der Sonne auf die Erde gedacht zu haben [2]); denn er bemerkte, daß der Menſch von allen Thieren die meiſte Hülfe zu ſeiner Erhaltung bedürfe [3]); daher ſei er auch zuerſt nicht in vollkommner Geſtalt zur Welt gekommen, ſondern in Fiſchgeſtalt, und erſt, nachdem er aufgezogen und fähig geworden, ſich ſelbſt zu helfen, ſei er auf das Trockne ausgeworfen worden [4]). In dieſen Hypotheſen offenbart ſich die Schwierigkeit, welche man in der Erklärung lebendiger Organiſationen fand, darin, daß die Entſtehung des Organiſchen als die Wirkung einer langen und zuſammengeſetzten Reihe von Naturproceſſen angeſehn wurde.

---

1) Diod. Sic. l. l.

2) Wenn man nicht etwa nach dem Diodor auch die Annahme einer fortdauernden generatio aequivoca geringerer Thierarten dem Anax. beilegen will.

3) Euseb. pr. ev. I. 8.

4) Eus. pr. ev. l. l.; Plut. symp. VIII. qu. 8, 4. — ἀλλ' ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας ὥσπερεὶ παιδία (mit Wyttenb. ſ. ὥσπερ οἱ παλαιοί) καὶ γινομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν, ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι. Orig. l. l. Daß Anax. den erſten Menſchen Fiſchgeſtalt zugeſchrieben haben ſoll, ſcheint mir aus einem Misverſtändniſſe entſtanden zu ſein. Er nahm wahrſcheinlich nur an, daß die Menſchen, ſo wie alle andere Thiere, mit dornigen Rinden umgeben in dem Urſchlamm zur Welt gekommen ſeien, und dieſe dornigen Rinden mochte er mit den Schuppen und Floſſen der Fiſche vergleichen.

So wie nun aber das Unendliche nach dem Anaximandros der Grund alles Entſtehens iſt, ſo iſt es ihm auch der Grund alles Vergehens, beides durch die ewige Bewegung, welche die verſchiednen Elemente des Unendlichen aus ihrer urſprünglichen Miſchung ſcheidet, aber ſie auch wieder in die erſte Miſchung zurückführt [1]). Dies ſprach Anaximandros in einer an das Sittliche anſtreifenden Vorſtellung aus, indem er ſagte: „Woraus die Entſtehung den Dingen iſt, in daſſelbe wird ihnen auch das Vergehen nach dem Geſchick; denn ſie geben Buße und Strafe der Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit [2]).“ Doch das Sittliche in dieſer Vorſtellungsweiſe iſt wohl nur als ſehr untergeordnet anzuſehn, und die Ungerechtigkeit des Hervortretens der einzelnen Elemente aus dem Unendlichen möchte wohl in nichts Anderm beſtehn, als in der ungleichmäßigen Vertheilung verſchiedenartiger Elemente, welche bei ihrer Sonderung durch die Bewegung hervorgebracht wird. Nun ſah aber auch, wie wir ſchon bemerkt haben, Anaximandros den oberſten Gegenſatz zwiſchen Welt und Himmel oder zwiſchen Kaltem und Warmem als einen ſolchen an, der ſich ſelbſt wieder in einer fortlaufenden Reihe von Wechſelwirkungen oder Ausſcheidungen aufzuheben ſtrebt; denn die Sonne wirkt immerfort,

---

1) Plut. de pl. ph. I 3; Eus. l. l.

2) Simpl. phys. fol. 6 a. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

auch jeʒt noch [1]), auf die Erde, ſie erwärmend und aus- trocknend, d. h. ſie zieht die kalten Elemente, aus welchen die Erde zuſammengeſetzt iſt, in ihr Gebiet, und wird da- durch ſelbſt kälter, wärend ſich die warmen Elemente auf der Erde häufen. Das Ende dieſes fortlaufenden Natur- proceſſes kann nun wohl nicht anders gedacht werden, als in der völligen Ausgleichung beider Gegenſätze, ſo daß Al- les wieder in die gleichmäßige Mi'chung des Unendlichen aufgelöſt wird [2]).

Wenn man nun aber dabei nicht vergißt, daß die Bewegung dem Anaximandros ewig iſt, ſo muß man auch wohl annehmen, daß die Auflöſung aller weltlichen Gegen- ſätze ihm nur als der Uebergangspunkt zu einer neuen Welt- bildung erſchien [3]). Er betrachtete alſo das Unendliche als ein Weſen, welches in beſtändigem Werden iſt; aber ſein Werden iſt nichts Anderes, als eine beſtändige Entmiſchung und Vermiſchung der unveränderlichen Elemente, und ſo mochte auch wohl ſeiner Lehre gemäß geſagt werden kön- nen, die Theile des Ganzen veränderten ſich zwar, aber das Ganze ſei unveränderlich [4]), wenn man nemlich unter der Veränderung der Theile nur die Veränderung der ver-

---

1) Theophr. l. l.

2) Wenn man auf das Uebergehn der Erde in ihren Gegenſatz ſah, ſo konnte man wohl ſagen, nach Anax. werde die Welt durch Feuer verzehrt werden. Stob. ecl. I. p. 416.

3) Simpl. phys. fol. 257 b. οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον κ. τ. λ. — γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων, ἄλλων δὲ φθειρομένων.

4) Diog. L. II. 1.

ſchiednen Miſchungen verſteht, welche Himmel und Welten bilden.

In dieſer mechaniſchen Naturbetrachtung des Anaximandros wird nun noch die Idee des Ganzen feſtgehalten, ſo wie der wechſelſeitige Zuſammenhang unter den Elementen und den Syſtemen der Elemente, ja das Ganze erſcheint gewiſſermaßen als ein lebendiges Weſen, indem es durch die ihm eigne bewegende Kraft Miſchung und Entmiſchung ſeiner Theile leitet. Demungeachtet kann die mechaniſche Richtung dieſer Lehre nicht in Zweifel geſtellt werden, indem von ihr alles Werden nur aus der Veränderung örtlicher Verhältniſſe abgeleitet wird.

Es konnten ſich nun in der weitern Entwicklung der Naturlehre zwei verſchiedne Verſuche an dieſe Anſicht anſchließen, indem man entweder auch die Einheit des Ganzen und den dadurch geſetzten Zuſammenhang unter den Theilen aufhob, oder zwar die Einheit des Ganzen und den Zuſammenhang aller Theile der Natur feſthielt, dagegen die bewegende Kraft dem Ganzen abſprach und ſie aus einem andern Princip ableitete. Der erſte Verſuch wurde von den Atomiſten gemacht, der andere vom Anaxagoras, beider Lehren aber ſind von ſehr verſchiednem Werthe für die Entwicklung der Philoſophie. Denn die Atomiſten, indem ſie den Zuſammenhang des Ganzen leugneten, hoben auch das philoſophiſche Streben nach der Erkenntniß des Ganzen und der Gründe auf, wie wir ſpäter ſehn werden; Anaxagoras dagegen erweiterte die philoſophiſche Erkenntniß, indem er den Gegenſatz zwiſchen der bewegenden Kraft und dem bewegten Stoff ausbildete. Daher werden wir die atomiſtiſchen Lehren, welche übrigens auch ſpäter als

die Anaxagoriſche Philoſophie zu ſein ſcheinen, erſt unter den antiphiloſophiſchen Richtungen dieſes Zeitraums erwähnen; an die Lehre des Anaximandros aber ſogleich die Lehre des Anaxagoras anknüpfen, obgleich dieſer hundert Jahre ſpäter war, als jener. Wir finden hier eine Lücke in unſerer Kenntniß von der allmäligen Ausbildung der mechaniſchen Naturlehre; denn es iſt nicht wahrſcheinlich, daß wärend der hundert Jahre, die zwiſchen dem Anaxagoras und dem Anaximandros liegen, dieſe Naturanſicht nicht weiter ſollte ausgebildet worden ſein. Dieſe Lücke wird jedoch dadurch wohl größeſtentheils ausgefüllt, daß wir annehmen dürfen, wärend dieſer Zeit habe auch die dynamiſche Naturlehre auf die entgegengeſetzte Anſicht Einfluß gewonnen. Mit dem wachſenden Bewußtſein im griechiſchen Volke mußten auch die entgegengeſetzten Anſichten mit einander in Verkehr treten; wie man denn auch wohl den Einfluß der dynamiſchen Naturlehre auf die Meinungen des Anaxagoras bemerken kann.

Achtes Kapitel.

Anaxagoras von Klazomenä.

Anaxagoras war zu Klazomenä in der Ol. 70 geboren [1]), von vornehmer und reicher Familie; er entzog ſich

1) Nach dem Apollodor Diog. L. II. 7. Dies ſtimmt mit ſeiner Freundſchaft mit dem Perikles überein. Ueber die Schwierig-

aber den Staatsgeſchäften und vernachläſſigte ſeine Güter [1]) aus Liebe zu wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, wie er denn der Meinung geweſen ſein ſoll, daß der wahre Zweck des Lebens die Beſchauung der wunderbaren Ordnung der Natur ſei [2]). Er wird gewöhnlich für einen Schüler des Anaximenes gehalten, wogegen die Zeitrechnung nicht gerade zu ſtimmen würde, aber nur weil die Zeit des Anaximenes ſich nicht genau beſtimmen läßt; allein die Richtung beider in der Philoſophie war entgegengeſetzter Art, und daher können ſie nicht im eigentlichen Sinne derſelben Schule zugezählt werden. Noch weniger iſt denen zu trauen, welche, einer Andeutung des Ariſtoteles [3]) folgend, ihn zu einem Schüler des Hermotimos von Klazomenä, eines ekſtatiſchen Schwärmers der grauen Vorzeit [4]), machen. Außerdem werden dem Anaxagoras, ſo wie den meiſten alten Weiſen, weite Reiſen zugeſchrieben, unter andern nach Aegypten, aber ohne ſichere Gewährsmänner. Er wanderte von Klazomenä nach Athen aus, wahrſcheinlich von dem geiſtigen Leben angezogen, welches zu ſeiner Zeit in Athen einen Mittelpunkt ſich bildete. In Athen finden wir ihn

---

keiten in den chronologiſchen Beſtimmungen ſ. Ed Schaubach Anaxagorae Clazomenii fragmenta etc. Lips. 1827. Cap. I. Dieſe Schrift enthält gute Sammlungen über das Leben und die Lehren des Anaxagoras.

1) Plat. Hipp. maj. p. 281, 283; Cicer. Tusc. V. 39.

2) Diog. L. II. 10; Clem. Alex. strom. II. p. 416; cf. Arist. eth. Nic. X. 8, 11. ed. Zell. c. not.

3) Met. I. 3.

4) Carus über die Sagen von Hermotimos aus Klazomenä in Fülleborn's Beiträgen z. Geſch. d. Phil. 3. Bd. 9. Stck.

in der engſten Verbindung mit dem Perikles, deſſen Lehrer er genannt wird und auf deſſen Beredtſamkeit er durch ſeine Lehre großen Einfluß ausgeübt haben ſoll [1]). Ob er übrigens eine öffentliche Schule zu Athen gehalten habe, wie ſpätere Schriftſteller annehmen, darf bezweifelt werden. Zu ſeinen Schülern werden indeſſen viele berühmte Männer gezählt, die meiſten nach ſehr zweifelhafter Sage, und nur vom Euripides, dem Tragödiendichter, und vom Archelaos, dem Phyſiker, iſt es wahrſcheinlich, daß ſie in genauerm Verkehr mit ihm ſtanden [2]). Seine Verbindung mit dem mächtigſten Athener gereichte ihm nicht zum Vortheil; denn nicht nur ſoll er in ſeinem Alter in großer Armuth gelebt haben, ſondern auch von der Verfolgung blieb er nicht verſchont, welche die Freunde des Perikles traf, als deſſen Anſehn ſchwankte. Er wurde des Frevels gegen die Götter und vielleicht auch der Anhänglichkeit an die Perſer [3])

1) Plut. v. Pericl. 4 — 6; Aristid. orat. III. p. 218 ed. Cant., welcher die Quelle angiebt, nemlich Plat. Phaedr. p. 270; cf. Alcib. I. p. 118. Das Ganze beruht auf einer Wendung des Platoniſchen Dialogs, in welcher die Ironie ſehr deutlich iſt. Lieber möchte ich dem Anax. einen Einfluß auf die von Aberglauben freie Geſinnung des Perikles zuſchreiben, wie ſie ſich in der Anekdote vom Steuermann, der durch die Sonnenfinſterniß erſchreckt wurde, ausſpricht.

2) Auch Thukydides, der Geſchichtſchreiber, Demokritos, Empedokles, Metrodoros von Lampſakos, Aeſopos der Tragiker, Sokrates, ja Themiſtokles werden ſeine Schüler genannt. S. Schaubach p. 16 sq. Ich bemerke nur, daß die Stelle des Ariſtides, welche S. 23 angeführt wird, offenbar ein Misverſtändniß aus P.at. Alcib. I. l. l. iſt, wodurch Sokrates mit dem Perikles verwechſelt wird.

3) Diog. L. II. 12.

angeklagt, in das Gefängniß geworfen [1]) und mußte nach Lampſakos fliehen [2]). Die Veranlaſſung, welche er zu der Anklage wegen Frevels gegen die Götter gegeben haben mochte, lag in ſeiner Denkart, welche mit der Volksreligion freilich nicht übereinſtimmte, indem er Sonne und Mond für Stein und Erde hielt [3]), wunderbare Anzeichen bei Opfern für gewöhnliche Naturerſcheinungen erklärte [4]), den Mythen des Homeros einen moraliſchen Sinn unterlegte und die Namen der Götter allegoriſch deutete [5]). Nach Lampſakos kam Anaxagoras als ein alter Mann, und ſtarb daſelbſt bald darauf in der 88. Olympiade [6]). Sein Andenken wurde von den Lampſakenern durch Feſte gefeiert [7]).

Dem Anaxagoras werden außer ſeiner philoſophiſchen Lehre noch mancherlei Kenntniſſe zugeſchrieben, ſelbſt Vorherverkündigung zukünftiger, zum Theil ungewöhnlicher Ereigniſſe, welche doch wohl nur ſehr im Allgemeinen von ihm angedeutet worden waren. Er beſchäftigte ſich viel mit der Mathematik und den mit ihr verbundenen Wiſ-

---

1) Plut. de exil. 18; de profect. in virt. 15; Diog. L. II. 13.

2) Diog. L. II. 14.

3) Plat. apol. p. 26.

4) Plut. v. Pericl. 6; Theophr. char. 16.

5) Diog. L. II. 11; Georg. Syncell. chron. p. 149. ed. Par.; cf. Heyne comm. de Apoll. bibl. III. p. 932.

6) Diog. L. II. 7, wo die Lesart zu ändern iſt. S. not. Menag. ad h. l.

7) Alcidamas ap. Arist. rhet. II. 23; Diog. L. II. 14; Plut. reip. ger. praec. 27.

ſenſchaften, beſonders mit der Aſtronomie, wie viele Lehren beweiſen, deren Erfindung ihm zugeſchrieben wird. Die richtige Erklärung des Mondlichts [1]) und der Sonnen- und Mondfinſterniſſe [2]) ſoll er zuerſt geahndet haben. Seine Schrift über die Natur, aus welcher uns beſonders Simplikios mehrere Fragmente erhalten hat, war im Alterthum ſehr berühmt und bekannt [3]).

Von Anaxagoras wurde der Grundſatz der einſeitig mechaniſchen Naturerklärung ſchon ganz beſtimmt ausgeſprochen, indem er ſagte [4]): „Daß Etwas werde und vergehe, meinen die Griechen nicht mit Recht; denn kein Ding wird, noch vergeht, ſondern aus ſeienden Dingen wird es gemiſcht und geſchieden, und ſo würden ſie mit Recht nennen das Werden Gemiſcht-Werden und das Vergehen Geſchieden-Werden.“ Dieſer Grundſatz, welcher alle Veränderung und lebendige Entwicklung der Dinge aufhebt, konnte ſich nur darauf ſtützen, daß eine jede Veränderung der Dinge ein Werden eines Etwas aus dem Nichts ſein würde; daß aber aus dem Nicht-Seienden nichts werden könne [5]), und ſo ſprach er denſelben Grundſatz auch wohl

---

1) Plat. Crat. p. 409.

2) Doch auch Anaxagoras erklärte die Mondfinſterniſſe noch nicht genau. Stob. ecl. I. p. 560 nach dem Theophraſt; Orig. phil. 8.

3) Plat. apol. p. 26.

4) Simpl. phys. fol. 33 b. τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίγνεται, οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ᾽ ἀπ᾽ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίγνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι. Cf. Arist. met. I. 3.

5) Arist. phys. I. 4; Simpl. phys. fol. 35 a; Plut. de pl. ph. I. 3.

in der Formel aus[1]), daß durch die Scheidung der Dinge von einander nicht mehr, noch weniger Dinge würden, denn es ſei unmöglich, daß mehr ſei als alle Dinge, ſondern alle Dinge blieben immer von gleicher Zahl.

Wenn nun nach dieſem Grundſatze Anaxagoras alle Veränderung auf die Entmiſchung oder Miſchung der einfachen Theile zurückführte, ſo mußte er zur Erklärung der Entſtehung der Welt auf einen Urzuſtand zurückgehn, in welchem entweder Alles gemiſcht oder Alles entmiſcht ſei, wenn er auch einen ſolchen nur zum Behuf der Darſtellung angenommen haben ſollte [2]). Daß er nun eine urſprüngliche Miſchung aller Dinge vorausſetzte, kann nur aus ſeiner Vorſtellung von der bewegenden Urſache, welche er in der Anordnung der weltlichen Erſcheinungen zu erblicken glaubte, erklärt werden. Indem er nemlich auf dieſe die Ordnung der Dinge zurückführte, erſchien ihm der Urzuſtand, d. h. die Geſammtheit der Elemente, ohne die bewegende Urſache gedacht, als eine ordnungsloſe Miſchung. Seine Schrift begann daher mit der Lehre, daß Alles vor der Weltbildung in einem Zuſtande der Miſchung geweſen ſei, aus unendlich kleinen Urbeſtandtheilen oder Saamen der Dinge, wie er ſich ausdrückte [3]), zuſammengeſetzt, ſo

1) Simpl. phys. fol. 33 b. *τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γιγνώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστίν, οὐδὲ πλείω· οὐδὲ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.*

2) Arist. phys. III. 4; VIII. 1. wirft dem Anax. vor, daß er einen Anfang der Welt angenommen habe, dagegen vertheidigt ihn aber Simplikios phys. fol. 257 b. Weiter unten kommen wir auf dieſen Punkt zurück.

3) Daß der Name Homöomerien, welchen man gewöhnlich den Ur-

daß die Beſchaffenheit keines dieſer Saamen hervortreten konnte, wegen ihrer Kleinheit und wegen ihrer Miſchung [1]); oder, wie er ſelbſt ſagte [2]): „Zuſammen waren alle Dinge, unendlich an Menge und an Kleinheit, denn auch das Kleine war unendlich, und da Alles zuſammen war, war nichts erkennbar wegen der Kleinheit.“ Als unendlich klein mußte er die Urbeſtandtheile ſich denken, weil doch die Entmiſchung und die Miſchung derſelben unſerer Wahrnehmung entgeht. „Ehe aber geſondert wurde, da Alles zuſammen war, war auch keine Beſchaffenheit bemerkbar, denn dies verhinderte die Vermiſchung aller Dinge, des Feuchten und des Trocknen, des Warmen und des Kalten, des Hellen und des Dunkeln und der vielen Erde, welche darin war, und der Menge unendlicher Saamen, die in nichts einander gleichen [3]).“ Die unendliche Kleinheit der Elemente bewies er auch aus der unendlichen Theilbarkeit

---

beſtandtheilen des Anaxagoras beigelegt hat, nicht Anaxagoriſch ſei, bin ich noch immer überzeugt, auch gegen das, was Schaubach S. 89 dagegen geſagt hat. Cf. Simpl. de coelo fol. 148 b. Wenn der Name nicht zuerſt vom Ariſtoteles gebraucht worden ſein ſollte, ſo mögen ihn Anaxagoreer erfunden haben.

1) Arist. met. X. 6.

2) Simpl. phys. fol. 33 b. λέγων ἀπ' ἀρχῆς· ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν· καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.

3) Simpl. phys. 33 b. πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι, φησί, πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲ χροιὴ εὔδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλήθους οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις.

der wahrnehmbaren Dinge, indem das Große wie das Kleine in gleiche Theile getheilt werden könne, und alſo nichts Wahrnehmbares eine Einheit ſei [1]).

Die Maſſe der zuſammengemiſchten Elemente betrachtete nun Anaxagoras als eine Einheit [2]), welches ihm beſonders an der Stetigkeit der Raumerfüllung hervorgetreten zu ſein ſcheint; denn ſelbſt die Scheidung der Dinge iſt nicht ein Abreißen derſelben von einander, ſie ſind nicht wie mit dem Beile von einander gehauen [3]), und es giebt keinen leeren Raum, welcher die Dinge von einander trennte. Dies

---

1) Anax. ap. Simpl. phys. fol. 35 a. *καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραι εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ, πλῆθος καὶ οὕτως ἂν εἴη. — — οὔτε γὰρ σμικροῦ γέ ἐστι τόγε ἐλάχιστον, ἀλλ᾽ ἔλασσον ἀεί. — εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκέοντος ἐκκριθήσεταί τι ἔλασσον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκέον ἀπό τινος ἐξεκρίθη ἑωυτοῦ μείζονος.* Dieſer letzte Beweis läßt keinen Zweifel übrig, daß in dieſen Stellen von den wahrnehmbaren Dingen die Rede iſt. Man könnte übrigens wohl zweifeln, ob Anaxagoras die Theilbarkeit in das Unendliche im ſtrengen Sinn genommen hätte; wenigſtens Ariſtoteles dehnt ſie auch auf die Urſaamen aus, und folgert daraus viele Widerſprüche im Syſteme des Anaxagoras. S. phys. I. 4. Allein daß die Urſaamen untheilbar ſind, ſcheint Vorausſetzung des Syſtems zu ſein, und auch in dem Ausdruck *ἄπειρα καὶ σμικρότητα* zu liegen. Wie hätte auch ſonſt Anax. ſagen können *πάντα ἴσα ἀεί*, d. h. es bleibt immer die gleiche Zahl der Dinge? Simplikios alſo möchte Recht behalten, wenn er a. a. O. ſagt: *τοιαύτας δὲ ὑπετίθετο τὰς ἀρχὰς Ἀν. καὶ οὐδὲ διαιρετὰς ταύτας.*

2) Arist. met. XII. 2; Theophr. ap. Simpl. phys. fol. 6 b, 33 a; ib. 8 a.

3) Simpl. phys. fol. 106 b, 37 b, 38 a. *οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει.* Cf. Arist. phys. III. 4.

Letztere ſuchte Anaxagoras, wohl im Gegenſatz gegen atomiſtiſche oder auch Pythagoriſche Lehre, durch Verſuche zu beweiſen, indem in den leeren Schläuchen und in den Waſſeruhren da, wo ein leerer Raum zu ſein ſcheine, doch der Widerſtand der Luft vom Gegentheil zeuge [1]). Dieſe Polemik, unvollkommen wie ſie iſt, konnte nicht wohl aus einem andern, als aus einem ſpeculativen Grunde hervorgehn, welcher darin gelegen zu haben ſcheint, daß Anaxagoras die Einheit und den Zuſammenhang aller Urbeſtandtheile feſthalten wollte. Folgen wir dieſer Anſicht, ſo läßt ſich daraus auch der Sinn anderer ſeiner Sätze erklären. Zuvörderſt würden wir damit in Zuſammenhang bringen, daß er lehrte, in allen Dingen ſei ein Theil von Allem [2]), woraus man hat folgern wollen, daß Anaxagoras nicht eine unendliche Menge, ſondern eine unendlichemal unendliche Menge der Saamen angenommen habe [3]), eine Folgerung jedoch, welche nicht im Geiſte der Anaxagoriſchen Lehre zu liegen ſcheint. Denn der Satz: Alles ſei in Allem, dürfte ihm wohl nur bedeutet haben, durch den durchgängigen Zuſammenhang der Urbeſtandtheile unter einander

---

1) Arist. phys. III. 6.

2) Simpl. phys. fol. 33 b. ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν. Daß dies nicht bloß von den zuſammengeſetzten Dingen gelte, ſieht man daraus, daß in dem angeführten Fragm. von dem Gegenſatze zwiſchen der bewegenden Kraft und den Urbeſtandtheilen die Rede iſt. Simplikios widerſpricht ſich in ſeiner Meinung über dieſe Lehre und ſchwankt. Vergl. fol. 8 a, 37 a, 106 b. S. m. Geſch. der ioniſchen Phil. S. 214 f.

3) Arist. phys. I. 4; Simpl. phys. fol. 37 a, 106 a. Es hängt dies mit der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen zuſammen.

ſei die Wirkſamkeit aller in einem jeden [1]). Aber auch der früher ſchon erwähnte Satz: kein Saame gleiche dem andern, ſcheint mit dieſer Lehre zuſammenzuhängen, indem er aus der Betrachtung hervorgegangen ſein möchte, daß jedes Einzelne durch ſein Verhältniß zum Ganzen beſtimmt werde, und da ein jedes ein ihm eignes Verhältniß zum Ganzen habe, auch einem jeden eine eigne Natur beiwohnen müſſe.

Ehe wir nun weiter die Lehre des Anaxagoras von den Urbeſtandtheilen der Dinge verfolgen, wird es nöthig ſein, in ſeine Anſicht von der bewegenden Kraft einzugehn. Dieſe Kraft nannte er den Geiſt (*νοῦς*). Wie ſich in ihm die Annahme bilden konnte, daß der Geiſt das bewegende und ordnende Princip in der Welt ſei, läßt ſich leicht aus der Stufe der Bildung, welche zu ſeiner Zeit das griechiſche Volk erreicht hatte, erklären. Denn ſchon bei den frühern Phyſikern, wie beim Anaximenes, haben wir gefunden, wie ſie das belebende und die Welt bewegende Princip in der Seele ſuchten, und nahe genug ſpielte dies an die vernünftigen Thätigkeiten, welche faſt zu gleicher Zeit mit dem Anaxagoras vom Diogenes von Apollonia hervorgehoben wurden, an, ja auch ſchon früher hatten Herakleitos und Xenophanes, deſſen Lehre wir ſpäter kennen

---

1) Simpl. phys. fol. 106 b. Wenn Simplikios (ib. fol. 38 b) ſagt: *καὶ διακέκριται οὖν καὶ ἥνωται κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ εἴδη, καὶ ἄμφω διὰ τὸν νοῦν ἔχει*, ſo hebt er nur die eine Seite des weltlichen Daſeins der Elemente hervor; denn ſo wie eine urſprüngliche Sonderung der Elemente vor der Weltbildung vom Anaxagoras angenommen wurde, ſo nahm er auch eine urſprüngliche Einigung derſelben an.

lernen werden, das Princip aller Dinge in einem vernünftigen Weſen geſucht. Im Verhältniß zu dieſen Lehren erſcheint nun die Anſicht des Anaxagoras nicht als ein ſo gewaltiger Fortſchritt, wie viele gemeint haben, vielmehr beruht ſie auf demſelben Grunde, auf welchem die erwähnten übrigen, nemlich auf der Erkenntniß, daß die Ordnung der weltlichen Dinge in einem vernünftigen Weſen gegründet ſein müſſe. Die Verwandtſchaft dieſer Meinungen unter einander zeigt ſich ſchon darin, daß Anaxagoras zwiſchen Geiſt und Seele nicht unterſchied [1]; noch mehr aber darin, daß er den Geiſt die Urſache des Schönen und Rechten nannte [2], wie er denn eben das Anordnen als das eigenthümliche Geſchäft des Geiſtes anſah und, weil zu dieſem Einſicht in das vergangene und in das zukünftige Werden gehöre, dem Geiſte auch Einſicht in Vergangenes und Zukünftiges zuſchrieb [3]. Hierbei fehlte nun wohl ge-

---

1) Arist. de anima I. 2. τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ. Cf. Plat. Crat. p. 400.

2) Arist. l. l. πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει. Cf. Plat. Crat. p. 413.

3) Diog. L. II. 6. πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε. Simpl. phys. fol. 33 b. καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἔστι, καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι. Arist. met. XII. 10. Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος. Die Beziehung auf die Idee des Guten, obgleich ſie auch ſonſt dem Anaxagoras zugeſchrieben wird, ſcheint ihm doch zurückgetreten zu ſein; das Vorherrſchende iſt ihm die Ordnung und das Schöne.

wiſs nicht die Rückſicht auf die geordneten Bewegungen der Geſtirne, welche ſo ſehr in ſeinem Intereſſe für die Naturwiſſenſchaft vorherrſchte, daſs er deswegen das Leben für beſſer hielt, als das Nicht-Leben, weil wir den Himmel beſchauen können und den Lauf der Sonne und des Mondes [1]).

Wenn nun aber Anaxagoras dieſe Lehre vom Geiſte dazu gebrauchte, die Naturerſcheinungen auf mechaniſche Weiſe zu erklären, ſo muſste ſich ihm daraus eine unverſöhnliche Spaltung in der Natur ergeben, indem das Geiſtige als das ſich innerlich Entwickelnde den mechaniſchen Geſetzen äuſserlicher Bildung nicht unterworfen werden kann, und hieraus muſste ſich ihm auch eine weſentlich von den frühern Vorſtellungen verſchiedne Lehre über den Geiſt bilden. Betrachten wir ihn nun in dieſer Rückſicht in ſeinem Verhältniſſe zum Anaximandros, ſo kann man ſich nicht verleugnen, daſs durch ſeine Spaltung der Natur in zwei verſchiedne Principe ein reiner Dualismus entſtand, welcher nur als ein Rückſchritt angeſehn werden kann gegen die Einheit des Princips, welche Anaximandros geſetzt hatte, auch den Grund der Bewegung im Unendlichen findend. Es ſcheint faſt, als wenn Anaxagoras ſelbſt hiervon eine Ahndung gehabt hätte, indem er ſeine Trennung der bewegenden Kraft von der bewegten Maſſe dadurch zu rechtfertigen ſuchte, daſs es dem Begriff des Unendlichen zuwider ſei, ihm Bewegung beizulegen. Denn da es in ſich ſei und von nichts Anderm umfaſst werde, bleibe auch Alles

---

1) Diog. L. II. 10. ἐρωτηθεὶς ποτε, εἰς τί γεγένηται; εἰς θεωρίαν, ἔφη, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ. S. oben S. 290. Anm. 2.

da, wo es ſei [1]). Dieſer Grund, meine ich, da er die Möglichkeit der Bewegung in der unendlichen Miſchung ſelbſt nicht aufhebt, kann ihm nur in Polemik gegen eine ſeiner Lehre entgegengeſetzte Meinung über das Unendliche entſtanden ſein.

Blicken wir dagegen auf den Gegenſatz ſelbſt, welcher dem Anaxagoras entſtand, zwiſchen der an ſich bewegungsloſen Maſſe der Urſaamen, welche unveränderliche äußerliche Eigenſchaften haben, und dem Geiſte, welcher bewegt und Ordnung und Schönheit hervorbringt, ſo werden wir darin einen bedeutenden Fortſchritt nicht verkennen dürfen, und zwar einen Fortſchritt, welcher, wie es ſcheint, nur durch jenen Rückſchritt gewonnen werden konnte. Bei den frühern Philoſophen nemlich war der Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem noch gar nicht hervorgetreten oder in irgend einer beſtimmten Form feſtgehalten worden, vielmehr Körperliches und Geiſtiges wurden in gleichgültiger Miſchung neben einander geſtellt, und dem Geiſtigen nur etwa ein höherer Rang, gegen das Körperliche gehalten, zugeſchrieben. Da nun aber dem Anaxagoras der Geiſt als entgegengeſetzt der Raum erfüllenden Maſſe ſich darſtellte, ſo mußte von nun an auf die Erforſchung dieſes Gegenſatzes die philoſophiſche Thätigkeit ſich richten, und man mag es von dem Erfinder dieſes Gegenſatzes nicht

1) Arist. phys. III. 5. Ἀν. δ᾽ ἀτόπως λέγει περὶ τῆς τοῦ ἀπείρου μονῆς. στηρίζειν γὰρ αὐτὸ αὑτό φησι τὸ ἄπειρον· τοῦτο δὲ ὅτι ἐν αὑτῷ· ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχει, ὡς ὅπου ἄν τι ᾖ πεφυκός, ἐνταῦθα εἶναι. Cf. Simpl. phys. fol. 112 a, 113 b, 128 b; Themist. paraphr. in Ar. phys. p. 211. interpr. lat. Basil. 1533.

anders erwarten, als daß er, nur bei ihm ſtehn bleibend, keine Art der Auflöſung dieſes Gegenſatzes, durch welche die Welt auf einen Grund zurückgeführt werden möchte, geſucht hat.

Schon Anaxagoras hat die Erforſchung des Gegenſatzes zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem in mehrern einzelnen Punkten weiter ausgeführt. So wie die unendliche Maſſe der Homöomerien ihm das iſt, was die Bewegung empfängt, ſo iſt ihm der Geiſt das, was die Bewegung giebt, aber ſelbſt unbewegt iſt; wenn jene die Bewegung erleidet, ſo iſt dieſer unveränderlich und erleidet nichts [1]); die Urſaamen ſind ein jeder von allen übrigen verſchieden, der Geiſt dagegen durchaus gleichartig, und ſowohl im Kleinen als im Großen derſelbe [2]). Am klarſten tritt aber dem Anaxagoras dieſer Gegenſatz darin hervor, daß der Geiſt von ihm als ein durchaus Selbſtſtändiges betrachtet wird, welches in ſich die Quelle aller Thätigkeit hat, und unvermiſcht mit den Urſaamen und nicht verflochten in den Zuſammenhang derſelben Alles beherrſcht und bewegt. Denn ſo ſagt Anaxagoras ſelbſt: „Der Geiſt aber iſt unendlich und nach eigner Macht herrſchend, und vermiſcht iſt er mit keinem Dinge, ſondern allein ſelbſt iſt er für ſich. Denn wenn er nicht für ſich wäre, ſondern mit einem andern

1) Arist. phys. VIII. 5. διὸ καὶ Ἀν. ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν ποιεῖ αὐτὸν εἶναι· οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη, ἀκίνητος ὢν, καὶ κρατοίη, ἀμιγὴς ὤν. Simpl. phys. fol. 285 a.

2) Anax. ap. Simpl. phys. fol. 33 b. νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἄλλῳ, ἀλλ' ὅτεο πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

gemiſcht, würde er an allen Dingen Theil haben, wäre er mit irgend einem gemiſcht. Denn in Allem iſt ein Theil von Allem, wie in dem Frühern von mir geſagt iſt, und es würde ihn das Beigemiſchte verhindern, daß er über kein Ding Macht hätte auf gleiche Weiſe, als wenn er allein für ſich wäre [1]." Dies aber drückt ſehr beſtimmt

---

1) Ich ſetze das ganze Fragment des Anaxagoras hierher, damit man den Zuſammenhang überſehen könne. Simpl. phys. fol. 33 b. *νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ᾽ ἑωυτοῦ ἐστίν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ᾽ ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ. ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται. καὶ ἀνεκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ᾽ ἑωυτοῦ. ἐστὶ γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην γε περὶ πάντος πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλεῖον περιχωρέει καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον· καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἔστι, καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ* (ſ. *αὕτη*) *ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι· καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραίου τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι. παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου, πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι κτλ.* wie oben. Der Ausdruck *λεπτότατον* möchte auf eine materialiſtiſche Vorſtellung vom Geiſte zu deuten ſcheinen, und ſo haben es vielleicht auch einige alte Ausleger genommen; ſ. Plut. de plac. phil. IV. 3; Stob. ecl. I. p. 796. Man darf aber wohl nicht zu ſtreng an dem Aus=

aus, wie der Zuſammenhang der einzelnen Saamen unter einander eine Bedingtheit des einen durch den andern ſetzt, der Geiſt dagegen ein wahrhaft Unbedingtes und Unendliches iſt.

Nun iſt aber die ſelſtſtändige Macht des Geiſtes dem Anaxagoras doch, wie wir finden, nur eine beſchränkte, und wie der Begriff des Unendlichen überhaupt von ihm nicht in ſtrengem Sinne genommen wird [1]), ſo konnte ihm auch die unendliche Macht des Geiſtes nur eine beſchränkte ſein, indem nach ſeiner dualiſtiſchen Anſicht der Geiſt die unveränderliche Beſchaffenheit der Urſaamen nicht in ſeiner Gewalt hat, ſondern an ihr in ſeiner Bildung der Welt gebunden iſt. Die Thätigkeit des Geiſtes iſt alſo darauf beſchränkt, die verſchiedenartigen Saamen durch Bewegung zu ordnen (κοσμεῖν, διακοσμεῖν), ſo daß keineswegs im Geiſte der Grund alles Seins in der Welt ſich findet. Dies

druck des alten Philoſophen ſich halten, ſonſt würde auch das καθαρώτατον gegen andere unzweideutige Ausdrücke des Anax. Anſtoß erregen. Da dem Anax. der Begriff der urſachlichen Verbindung an den Begriff der continuirlichen Erfüllung des Raums (urſachliche Verbindung durch Berührung) ſich anſchloß, ſo konnte er dem Geiſte keine räumliche Exiſtenz beilegen, ohne ihn unfrei und abhängig von der Miſchung der räumlich exiſtirenden Saamen ſich zu denken. Da er nun aber das Letztere ausdrücklich verneinte, ſo muß er auch dem Geiſte jede Art von räumlicher Exiſtenz abgeſprochen haben. Auch daß er den Geiſt, wie Platon Crat. p. 413 ſagt, den Alles durchdringenden nannte, ſcheint der Undurchdringlichkeit des Körperlichen entgegengeſetzt zu ſein.

1) Beim Simpl. phys. fol. 33 b. ſagt er vom Aether und der Luft ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα, und das ἄπειρον iſt ihm alſo ſo viel, als das comparative μέγιστον.

Dies iſt die Urſache mannigfaltiger Klagen über das Syſtem des Anaxagoras ſchon bei den Alten geweſen: nicht den Geiſt gebrauche er zur Einrichtung der Dinge, noch führe er auf ihn die Urſache zurück, ſondern Luft und Aether und Waſſer und vieles andere Ungereimte gebe er als Urſache an [1]; der Geiſt ſei ihm nur das Werkzeug für die Weltbildung, und nur, wenn er frage, weswegen dieſe nothwendig ſei, ziehe er ihn herbei, ſonſt aber ſei ihm alles Andere von den gewordenen Dingen mehr Urſach, als der Geiſt [2]. Dieſe Klagen jedoch geben dem Anaxagoras noch mehr Schuld, als nothwendig mit ſeinem Dualismus verbunden ſein mußte, denn nach denſelben ſcheint er nicht einmal alle Bewegungen in der Welt vom Geiſte hergeleitet zu haben. Und dies iſt eben nicht ſehr zu verwundern, denn gewiß war es nicht leicht, alle Bewegungen in der Natur auf den vernünftig oder nach dem Gefühl der Schönheit ordnenden Geiſt zurückzuführen. Der mechaniſchen Naturbetrachtung liegt es überdies nahe, die äußerliche Fortpflanzung der Bewegung durch den Stoß zur Erklärung der Naturerſcheinungen zu gebrauchen, und ſo wie ſie überhaupt zur empiriſchen Anſicht ſich neigt, wird ſie

1) Plat. Phaed. p. 98. — προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον, οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

2) Arist. met. I. 4. Ἀν. τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ, διὰ τίν᾽ αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἔστι, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. Eudemus ap. Simpl. phys. fol. 73 b. καὶ Ἀν. δὲ τὸν νοῦν ἐάσας καὶ αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησι.

auch leicht zur Erklärung der Erſcheinungen aus den Erſcheinungen hingezogen. Dieſem Zuge ſeiner Vorſtellungsart iſt auch Anaxagoras gefolgt, zu nicht geringem Nachtheil ſeiner Lehre vom Geiſte. Nach ſeiner Meinung nemlich bewegte der Geiſt zuerſt nur Weniges, nachher mehr, und er wird noch immer mehr bewegen [1]); die Bewegung aber ſelbſt, welche kreisförmig iſt, wahrſcheinlich nach vorherrſchend aſtronomiſcher Anſicht, befördert die Fortpflanzung der Bewegung und Sonderung [2]); oder wie er ſelbſt ſich darüber ausdrückt: „Da der Geiſt anfing zu bewegen, ſonderte er aus dem bewegten All, und ſo viel der Geiſt bewegte, alles dieſes wurde ausgeſchieden; der bewegten aber und geſonderten Dinge Umkreiſung mochte noch um vieles mehr ausſcheiden [3]).“ Nach dieſer Vorſtellungsweiſe erſcheint nun zwar der Geiſt als die erſte Urſache aller Bewegung, aber er bewegt keineswegs mit unumſchränkter Macht Alles, ſondern nur Weniges zuerſt, indem ſeine Wirkſamkeit nur im Kleinen beginnen kann; das aber, was von ihm bewegt worden iſt, bleibt bewegt und pflanzt ſelbſt die Bewegung weiter fort, damit die Wirkſamkeit des Geiſtes auch auf andere Theile der noch unbewegten Maſſe übergehn könne [4]).

---

1) Simpl. phys. fol. 33 b, nach dem vorher angeführten Bruchſtücke.

2) Ibid.

3) Ib. fol. 67 a. *ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνατο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη. κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.*

4) Dies ſcheint ein nicht wenig verdorbenes Fragment des Anaxa-

So weit mögen wir mit Recht den Anaxagoras beſchuldigen, er habe ſeinen Grundſatz von der bewegenden Kraft des Geiſtes nicht durchzuführen gewußt oder nicht durchführen wollen; aber mit Unrecht ſcheint man ihm den Vorwurf zu machen, er habe die Idee nicht feſtgehalten, daß der Geiſt die alleinige Urſache der Bewegung in der Welt ſei, gewiſſe unvernünftige Wirbel abmalend, bei der Unthätigkeit und Vernunftloſigkeit des Geiſtes [1]). Denn wenn er auch die Umkreiſung der bewegten Dinge als eine Urſache der Bewegung ſetzte, ſo iſt doch auch dieſe als eine Wirkung, wenn auch nur als eine mittelbare, des Geiſtes anzuſehn, und daß bei dieſer mittelbaren Wirkung der Zwiſchenurſachen die urſprüngliche Wirkung des Geiſtes vom Anaxagoras nicht vergeſſen wurde, zeigen ſeine eignen Worte, indem er den Geiſt den Wächter nannte [2]) und von ihm ſagte, er bewege und ordne nicht nur das Vergangene, ſondern auch das Gegenwärtige und Zukünftige, Alles [3]).

Nach der Vorſtellungsweiſe des Anaxagoras ſchreitet nun die Bewegung und die Anordnung in der Welt unaufhörlich fort; immer mehr wird bewegt und geſondert. Doch zu einer gänzlichen Sonderung aller Urſaamen kommt

---

goras ſagen zu ſollen. Simpl. phys. fol. 33 b. ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἔστησε (nach Carus für ἐστί τε), κάρτα καὶ νῦν ἔστιν, ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις —, wo ein Verbum zu ergänzen iſt, welches das ordnende Geſchäft des Geiſtes bezeichnet.

1) Clem. Alex. strom. II. p. 364.

2) Suid. s. v. Ἀν.

3) S. das Bruchſtück oben.

es ihm nicht [1]), welches man daraus ableiten kann, daß er theils an ſeinem Grundſatze feſthielt, Alles ſei in Allem, theils auch dem ordnenden Geiſte immer Gegenſtände ſeiner Thätigkeit übrig laſſen wollte. Geht man nun aber in Gedanken von dem gegenwärtigen Standpunkte der Weltbildung in die Vergangenheit zurück, ſo erſcheint uns in ihr die Wirkſamkeit des Geiſtes immer geringer und geringer werdend, und dies möchte ſo in das Unbeſtimmte zurückgehend gedacht werden können. Demnach wäre nun auch nicht ein plötzlicher Anfang der Bewegung zu denken. Auch wenn wir bedenken, daß der Geiſt von Anfang an iſt und nicht unthätig gedacht werden kann, muß es uns einleuchten, daß Anaxagoras ſich eine Weltbildung ohne Anfang gedacht habe. Demungeachtet ſagt uns Ariſtoteles [2]), der Geiſt wirke von einem Anfange an, ſo daß auch die Bewegung einmal beginne, nachdem vorher Alles unendliche Zeit geruht habe. Und nach derſelben Vorſtellungsweiſe wird auch vom Eudemos gefragt [3]), was es verhindere, daß es dem Geiſte nicht einmal einfalle, alle Bewegung aufhören zu laſſen. Beiden Vorſtellungsweiſen nemlich liegt die Meinung zum Grunde, daß es dem Geiſte nicht weſentlich ſei, die Dinge zu bewegen

1) Simpl. phys. fol. 106 a. *μηδ᾽ ἐνδέχεσθαι πάντα διακριθῆναι.*

2) Phys. III. 4. *ὁ δὲ νοῦς ἀπ᾽ ἀρχῆς τινὸς ἐργάζεται νοήσας, ὥστε ἀνάγκη, ὁμοῦ πάντα ποτ᾽ εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα.* Ib. VIII. 1. *φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.*

3) Ap. Simpl. phys. fol. 273 a.

und zu ordnen. Wenn wir aber dieſe Meinung zurückweiſen müſſen nach der Anſicht des Anaxagoras, ſo bleibt uns nur übrig, anzunehmen, daß Ariſtoteles ſich zu wörtlich an die Aeußerungen des Anaxagoras von einem frühern Zuſtande der Bewegungsloſigkeit und einem Anfange der bewegenden Thätigkeit des Geiſtes gehalten habe, und mit dem Simplikios [1]) die Meinung zu theilen, Anaxagoras habe nur der Lehrordnung wegen, d. h. um die Weltbildung genetiſch zu erklären, von einem Anfange der Bewegung geſprochen.

Sobald nun Anaxagoras in die Betrachtung der einzelnen Naturerſcheinungen einging, mußte er ſeine allgemeinen Grundſätze feſtzuhalten ſuchen; aber freilich mit dem Geiſte wußte er zur Erklärung einzelner Naturerſcheinungen wenig anzufangen, da ſchon das Feſtſtehende der ſinnlichen Urſaamen jede weitere vernünftige Erklärung ihrer Beſchaffenheit ausſchloß, auch nirgends dem Anaxagoras ein fruchtbarer Begriff hervortrat, nach welchem er die ordnende Wirkſamkeit des Geiſtes hätte beſtimmen können. Dies iſt eben das, weswegen die Alten über den wenigen Zuſammenhang in ſeiner Naturerkärung klagen. Und ſo finden wir denn auch alle ſeine phyſiſchen Erklärungen, welche uns hie und da aufbewahrt worden ſind [2]), durchaus ohne Rückblick auf den Geiſt, nur Erſcheinung mit Erſcheinung verknüpfend auf eine nach der damaligen Beſchränktheit der

---

1) Phys. VIII. init. fol. 257 b.

2) Man vergleiche z. B. Plut. de pl. phil. II. 23, 30; III. 1, 3; IV. 1.

Erfahrungen ſehr willkürliche Weiſe. Deswegen werden wir auch nur ſehr wenig hiervon zu erwähnen haben und uns faſt nur an das Allgemeinere ſeiner Anſicht halten.

Da ihm die Weltbildung als ein Werk des Einen Geiſtes erſchien, war es natürlich, daß er auch nur eine Welt annahm [1]), wiewohl er in einem untergeordneten Sinne des Worts auch von einer Mehrheit der Welten geſprochen haben mag [2]). Die Welt der geordneten Dinge war ihm nach dem Vorigen nicht ſogleich über Alles ausgebreitet, denn der Geiſt bewegte zuerſt nur wenig, und daher mußte dem Anaxagoras ein Gegenſatz entſtehn zwiſchen dem ſchon Ausgeſonderten und zwiſchen dem, was noch in der ungeſonderten Miſchung verharrt [3]). Doch die erſte Unvollkommenheit der Sonderung und Anordnung durch den Geiſt iſt von zweierlei Art, einestheils, daß nicht Alles auf einmal der ununterſcheidbaren Miſchung entzogen wird, wie ſchon bemerkt, dann aber auch, daß alles, was zuerſt geſondert ward, doch nur unvollkommen geſondert iſt und die Anlage zu vielen ſpätern und vollkommnern Sonderungen noch in ſich enthält. Denn zuerſt, nimmt Anaxagoras an, habe ſich das Dichte, das

1) Simpl. phys. fol. 38 a.

2) Ib. fol. 6 b.

3) Ib. fol. 33 b. τὸ πολλὰ περιέχον und τὰ προσκριθέντα καὶ ἀποκεκριμένα. Dieſen Gegenſatz führt Simplikios auf den Gegenſatz zwiſchen der intelligibeln und der ſinnlichen Welt zurück, wobei er ſich noch auf andere Aeußerungen in der Schrift des An. bezieht. Wir haben dieſem verkehrten Synkretismus manches Fragment des Anaxagoras zu danken.

Feuchte, das Kalte und Finſtere da zuſammengegeben, wo jetzt die Erde iſt, das Leichte dagegen, das Warme und das Trockne habe ſich nach den höhern Gegenden des Aethers ausgeſchieden, und dies ſei die erſte und einfachſte Scheidung der bemerkbaren Gegenſätze, daraus aber entſtänden wieder andere zuſammengeſetztere Scheidungen, wie unſere jetzige Erde [1]. Es iſt hierbei zu bemerken, daß die erſte Scheidung nach dem Gegenſatze zwiſchen den höhern und niedern Theilen der Welt, wohin das Leichte und das Schwere ſtreben, geſchieht [2], daß aber auch dadurch nicht eine völlige Entmiſchung der vier Elemente hervorgebracht wird, ſondern eine Miſchung der Erde mit dem Waſſer und der Luft, welcher das Feuer, denn das, was er den Aether nannte, war ihm das Feuer [3], entgegengeſetzt wird. Aus jener Miſchung der drei Elemente, welche Anaxagoras Luft [4], d. h. Wolkendunſt, genannt zu haben ſcheint, ſondern ſich nun ſpäter erſt die einzelnen Elemente, in dem Aether aber, der eine ſehr

---

1) Ib. fol. 38 b. καὶ μετ' ὀλίγα δὲ τὸ μὲν πυκνὸν φησι καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν ἡ γῆ· τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος. καὶ τὰ μὲν ἀρχοειδῆ ταῦτα καὶ ἁπλούστατα ἀποκρίνεσθαι λέγει, ἄλλα δὲ τούτων συνθετώτερα, ποτὲ μὲν συμπήγνυσθαι λέγει ὡς σύνθετα, ποτὲ δὲ ἀποκρίνεσθαι, ὡς τὴν γῆν· οὕτω γάρ φησιν ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ.

2) Arist. meteorol. II. 7; Diog. L. II. 8.

3) Arist. de coelo I. 3; III. 3.

4) Ap. Simpl. phys. fol. 33 b.

ſchnelle kreisförmige Bewegung empfangen hat [1]), bilden ſich ferner ſteinartige Maſſen, welche durch den Aether in Glut geſetzt und in Geſtirne verwandelt werden. Es wird hierdurch ein ähnliches Fortſchreiten in der Weltbildung angenommen, wie es nach der Lehre des Anaximandros im Gegenſatze zwiſchen der Erde und dem Himmel oder zwiſchen Warmem und Kaltem ſtatt finden ſollte, ein Fortſchreiten, in welchem auch die Wechſelwirkung der entgegengeſetzten Maſſen nicht fehlt [2]), wie denn die zuerſt ſchlammartige Erde durch den Brand der Sonne ausgetrocknet worden und das Meer als Ueberbleibſel der erſten Feuchtigkeit zurückgeblieben ſein ſoll [3]). So bildete ſich die Ordnung der Elemente, die Erde unten, das Feuer oben und in der Mitte das Waſſer und die Luft.

Doch ſelbſt die Sonderung der vier Elemente iſt nach der Lehre des Anaxagoras nicht rein, indem auch in den einzelnen ausgeſchiednen Naturerſcheinungen Alles iſt, und ein jedes nur nach den überwiegenden Beſtandtheilen ſich von den andern Dingen unterſcheidet [4]), eine Annahme, welche der mechaniſchen Naturerklärung nothwendig iſt. Daß dieſer Grundſatz auch für die ſinnlichen Dinge gelte, geht aus mehrern Aeußerungen des Anaxagoras hervor, und iſt auch deswegen natürlich, weil Anaxagoras nicht überſehn konnte, daß aus allen ſinnlichen Dingen Alles

---

1) Xenoph. mem. IV. 7; cf. Plat. de leg. XII. p. 967; Plut. Lysand. 12; de plac. ph. II. 13; Diog. L. II. 12.

2) Arist. probl. XI. 33; Plut. sympos. VIII. 3, 3.

3) Plut. de pl. ph. III. 16; Diog. L. II. 8.

4) Simpl. phys. fol. 6 b.

werde, und alſo auch in allen Dingen Alles enthalten ſein müſſe, weil nichts ſeine Beſchaffenheit verändere[1]). Allein wenn auch die mechaniſche Phyſik in den Erſcheinungen, welche einer Veränderung fähig ſind, das Reine nicht ſuchen konnte, ſo mußte ſie doch ihrem Principe gemäß etwas Reines annehmen; und dies zu beſtimmen, war in der Lehre des Anaxagoras um ſo nöthiger, da ſie doch nach dem Uebergewichte der reinen Beſtandtheile den Charakter eines jeden Dinges bezeichnen wollte[2]). Daß er nun zur Beſtimmung des Reinen in den gemiſchten Dingen nicht auf die vier Elemente zurückging, ſondern auf andere, mehr beſondere Naturerſcheinungen, iſt aus beſtimmten Aeußerungen der älteſten Zeugen klar, kann aber nur aus der eigenthümlichen Wendung ſeiner Naturlehre erklärt werden. Die Elemente nemlich, wie Feuer und Luft, ſind ihm zuſammengeſetzter, oder weniger reine und vollkommne Ausſcheidungen, als Fleiſch und Knochen[3]). So wie alſo

---

1) Arist. phys. I. 4. *διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμίχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γιγνόμενον.*

2) Simpl. phys. l. 1. *καὶ ὅτεο πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.* Simplikios und Andere drücken dies in der Formel aus: *ἕκαστον κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηρίζεσθαι.*

3) Arist. de gen. et corr. I. 1. *ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀν. τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα. ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων.* De coelo III. 3; Theophr. hist. plant. III. 1. Weniger beſtimmte Stellen, welche auch die Elemente für gleich einfach, wie die Knochen

die Beſtandtheile der allgemeinen Miſchung ſich zuerſt in die vier Elemente ſondern, iſt noch eine unvollkommne Ausſcheidung geſetzt. Man kann hierin die Idee durchgeführt finden, daß die Weltbildung durch den Geiſt allmälig weiter fortſchreite von dem Zuſammengeſetztern und weniger Reinen zu dem Einfachern und Reinern.

Wie nun die reinen Urſaamen gedacht werden müſſen, dies ganz ausführlich anzugeben, konnte dem Anaxagoras nicht in den Sinn kommen, weil er annahm, daß die Urſaamen nicht nur unendlich an Zahl ſeien, ſondern auch von unendlich verſchiedner Art, keiner dem andern gleichend. Aber Einiges mochte er doch wohl hervorheben aus dieſer Unendlichkeit, um genauer wenigſtens die Art, wenn auch nicht die eigenthümliche Beſchaffenheit der erſten Beſtandtheile zu bezeichnen. Hierin mußte ſich nun eben ſeine eigenthümliche Anſicht von dem wahren Grunde der Natur zeigen. Wir finden von den Arten der Urſaamen zum Theil ſinnliche Beſchaffenheiten angeführt, welche verſchiedenartigen Dingen zukommen können und zu verſchiednen Zeiten andern, wie Farbe, Kälte, Wärme und dergleichen [1]), zum Theil aber auch Beſtandtheile, welche nur gewiſſen Arten von Dingen zukommen, wie Fleiſch, Blut, Mark, Knochen, Gold, Blei und Anderes ſolcher Art [2]). Aber die erſte Art der Bezeichnung bezieht ſich wohl nur auf ſeine Lehre, daß in der Miſchung aller Dinge keine beſtimmte

---

u. ſ. w. anſehn, können gegen die angeführten Zeugniſſe nicht in Betracht kommen.

1) Anax. ap. Simpl. phys. 33 b.

2) Arist. l. l.; Simpl. phys. fol. 35 b; de coelo p. 148 b.

Beſchaffenheit der Urſaamen wahrnehmbar ſei, dagegen durch die zweite Bezeichnungsweiſe möchte er das ganze Weſen der Urbeſtandtheile haben ausdrücken wollen, und deswegen wird ſie auch beſonders in der Ueberlieferung hervorgehoben [1]). Dieſe Art der Beſtimmung über die Homöomerien hat nun offenbar die beſondern Arten der Dinge im Auge, und der Grund der Anaxagoriſchen Theorie dürfte daher darin zu ſuchen ſein, daß er aus der urſprünglichen Beſchaffenheit der Saamen erkären wollte, wie in der geordneten Welt gewiſſe natürlich von einander geſchiedne Arten von Dingen entſtänden, theils einfachere, wie das Gold, theils zuſammengeſetztere, wie die Thiere, deren Hauptbeſtandtheile alle ſchon in der Beſchaffenheit der Urbeſtandtheile gegründet wären.

Eine beſondere Berückſichtigung verdient es aber, daß unter den Arten der Homöomerien vorzüglich organiſche Beſtandtheile der Thiere angeführt werden. Wir haben ſchon früher bei der Lehre des Anaximandros erwähnt, wie die Erklärung des organiſchen Lebens der mechaniſchen Naturlehre ganz eigne Schwierigkeiten darbieten mußte. Hiervon finden wir auch Spuren beim Anaxagoras; aber ſeine ganze Lehre von den Urbeſtandtheilen ſcheint ihren Mittelpunkt in der Betrachtung des Organiſchen gehabt zu haben und recht eigentlich darauf angelegt geweſen zu ſein,

---

1) Arist. de coelo III. 4; Simpl. phys. fol. 149 a. Daß ſolche Homöomerien, wie das Fleiſch und andere Theile der Thiere, das Letzte in der Zuſammenſetzung der Dinge ſind, ſagt ausdrücklich Simpl. phys. fol. 35 b. οὐδὲν γὰρ τούτων ἀνωτέρω κατ' αὐτόν.

die organiſche Natur aus mechaniſchen Grundſätzen zu erklären.

Dies bemerken wir beſonders, wenn wir einen der Gründe betrachten, auf welchen er ſeine Lehre baute, daß in Allem Alles ſei. Denn bei der Nahrung der Thiere zeige es ſich, daß durch ſie alle Theile des thieriſchen Leibes wüchſen, und daß mithin alle dieſe Theile auch in der Nahrung enthalten ſein müßten [1]). Daß er auf dieſe Beobachtung allein ſein Syſtem, wie manche wohl glauben, gebaut habe, möchten wir zwar nicht behaupten, aber daß er ihr doch großes Gewicht beilegte, ſcheint uns daraus zu erhellen, daß die meiſten ſeiner Homöomerien Beſtandtheile des thieriſchen Leibes bezeichnen.

Aber auch ſeine bewegende Urſache, der Geiſt, deutet auf die Erklärung des thieriſchen Lebens hin; denn der Geiſt iſt ihm im Weſentlichen von der thieriſchen Seele nicht unterſchieden, und nur den Unterſchied zwiſchen beiden ſcheint er nicht ſowohl ausgeführt, als angedeutet zu haben, daß die allgemeine bewegende Urſache der Geiſt, die beſondere bewegende Urſache aber in einem einzelnen Syſtem von Homöomerien die Seele ſei [2]). Es iſt merk-

1) Plut. de pl. ph. I. 3. καὶ ἐκ ταύτης τῆς τροφῆς τρέφεται θρίξ, φλέψ, ἀρτηρία, νεῦρα, ὀστᾶ, καὶ τὰ λοιπὰ μόρια. τούτων οὖν γινομένων ὁμολογητέον ἐστίν, ὅτι ἐν τῇ τροφῇ τῇ προσφερομένῃ πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα. Arist. de gen. anim. I. 18; Simpl. phys. fol. 106 a.

2) Arist. de anima I. 2. Ἀν. δὲ ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει· ἑτέρωθι δέ, τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ. ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζώοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς

würdig, wie er bei der Betrachtung der beſeelten Dinge den Geiſt gleichſam theilt, und von einem kleinern und größern Geiſte ſpricht, oder auch ſagt, ein jeder Geiſt ſei gleich, als wenn nemlich nicht Ein Geiſt, ſondern mehrere Geiſter das Bewegende in der Welt wären. Dieſe Ausdrücke darf man wohl nicht in zu ſtrengem Sinne nehmen; aber ſie beweiſen doch, daß Anaxagoras die Einheit des bewegenden Geiſtes nicht eben ſtrenger aufgefaßt hatte, als die Einheit der unendlichen bewegten Maſſe. Verfolgt man nun die Spuren ſeiner Lehre, welche von dieſer Einerleiheit des Geiſtes mit der Seele handeln, ſo muß man geſtehn, daß die Vorſtellung des Anaxagoras von dem unendlichen Geiſte keineswegs rein von mancherlei beſchränkenden Beſtimmungen war. Und dies war wohl eine natürliche Folge ſeines Dualismus, der auf gewiſſe Weiſe eine Rückwirkung des Bewegten auf die bewegende Kraft nicht abweiſen konnte. So finden wir, daß er den Geiſt von der körperlichen Maſſe, mit welcher er verbunden iſt, ſich abhängig dachte, indem er den Schlaf als eine Wirkung des Körpers auf die Seele betrachtete [1]). Und überhaupt war es unmöglich, daß ihm nicht herabwürdigende Vorſtellungen von der Kraft des Geiſtes hätten entſtehn ſollen, indem er

---

καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμιωτέροις. — — Ἀν. δὲ ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον· χρῆται δ᾽ ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει· πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων. Simpl. de anima fol. 7 b; Anax. ap. Simpl. phys. fol. 33 b. ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. — νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων.

1) Plut. de pl. ph. V. 25.

betrachtete, wie der Geiſt, der ihm doch überall gleich iſt, in den endlichen Erſcheinungen belebter Dinge ſich vom Körper gebunden zeigt. Dies mußte ihm um ſo mehr hervortreten, je weiter er das Gebiet des Geiſtes zog, nicht nur im Menſchen, ſondern auch in den Thieren und in den Pflanzen daſſelbe findend; denn die Pflanzen ſeien in der Erde wurzelnde lebendige Weſen, mit Verlangen, Luſt und Unluſt, ja mit Geiſt und Erkenntniß begabt [1]). Scheint es doch faſt, als wenn Anaxagoras, die unabhängigen Thätigkeiten des Geiſtes wenigſtens ſo, wie er in den lebendigen Weſen iſt, ganz verkennend, von der Bildung körperlicher Organe alle geiſtigen Entwicklungen abgeleitet habe [2]). Eine ſehr beſtimmte Aeußerung wenigſtens erinnert daran, wie man aus der mechaniſchen Zuſammenſetzung des Körpers die geiſtigen Thätigkeiten belebter Weſen zu erklären geſucht hat. Obgleich nemlich, bemerkte Anaxagoras, die unvernünftigen Thiere in einigen Stücken beſſer gebaut wären, als die Menſchen, ſo ſei die-

1) Arist. de plant. I. 1, 2; Plut. qu. nat. I. init.

2) In der unreinen Angabe Plut. de pl. ph. V. 20. *Ἀν. πάντα τὰ ζῶα λόγον ἔχειν τὸν ἐνεργητικόν, τὸν δ' οἱονεὶ νοῦν μὴ ἔχειν τὸν παθητικόν, τὸν λεγόμενον τοῦ νοῦ ἑρμηνέα*, ſcheint etwas dergleichen zu ſtecken. Doch baue ich darauf nichts, ſondern auf folgende Ueberlieferungen: Arist. de part. anim. IV. 10. *Ἀν. μὲν οὖν φησὶ διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων τὸν ἄνθρωπον.* Plut. de frat. amore 2; de fortuna 6. *ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμέν· ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ κατὰ Ἀναξαγόραν σφῶν τε αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες.* In dieſer letzten Stelle iſt nur eine Erklärung der erſtern zu ſuchen.

ſer doch durch den Beſitz der Hände das allervernünftigſte Thier, und vermöge ſo durch Erfahrung, Gedächtniß, Weisheit und Kunſt ſich aller übrigen Thiere zu ſeinem Nutzen zu bedienen. Es iſt nicht leicht zu verkennen, wie Anaxagoras hierdurch den einzelnen Geiſt, und wenn dieſer als Theil des allgemeinen Geiſtes gedacht wird, auch den allgemeinen Geiſt als eine von der Zuſammenſetzung des Körperlichen abhängige Kraft ſich vorſtellte. Hierzu aber, glaube ich, wurde er geführt, indem er ſeine Lehre vom Geiſte in Beziehung auf die Erklärung der belebten Natur ausbildete.

Wenn nun in dieſen Punkten die Anſicht des Anaxagoras von der Natur der Erklärung des Organiſchen, und beſonders des thieriſchen Lebens günſtig ſich zeigt, ſo iſt es um ſo mehr zu verwundern, daß er doch, gleichſam als wäre die Entſtehung des Organiſchen mit vielen Schwierigkeiten verbunden, alles Lebendige nur ganz allmälig beim Fortſchreiten der Weltbildung aus dem Elementariſchen hervorgehn ließ. Es iſt dies jedoch erklärlich aus der Seite ſeiner Naturbetrachtung, welche ſich dem Mechaniſchen zuwandte, und es läßt ſich hierin eine Verwandtſchaft ſeiner Vorſtellungen mit der Lehre des Anaximandros nicht wohl verkennen. Man ſollte meinen, zur Bildung des Lebendigen habe es ihm weiter nichts bedurft, als anzunehmen, ein Theil des Geiſtigen gehe in irgend eine Miſchung von Urſaamen ein [1]), verbinde ſich mit ihr und gebe ihr eine

---

1) Ap. Simpl. phys. fol. 35 a. ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσιν καὶ νοῦς ἔστι. Stob. ecl. phys. I. p. 790 θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν.

eigenthümliche Bewegung. Allein die Beobachtung mochte den Anaxagoras leiten, daß zur Erhaltung der einzelnen lebendigen Weſen, wie wir ſie auf der Erde ſehn, mancherlei Bedingungen gehören, welche ſich zuvor bilden müſſen, ehe das Organiſche entſtehn kann. Und daher ſetzt er die Bildung der Sonne und der Erde, welche ihm, wie alle Weltkörper, unbelebt ſind, früher, als die Entſtehung der Pflanzen, deren Vater und Mutter jene ſind [1]), und läßt die Thiere aus der urſprünglich ſchlammartigen Feuchtigkeit der Erde durch Einwirkung der Wärme entſtehn, anfangs, wie es ſcheint, in einer unvollkommnen Bildung, indem ſie erſt ſpäter die natürliche Fortpflanzung aus einander erhalten [2]).

Bei dieſer ſpätern Entwicklung des thieriſchen Lebens fehlt nun nach der Meinung des Anaxagoras auch nicht das Zuſammentreffen allgemeiner Weltumwälzungen mit den irdiſchen Erſcheinungen. Denn er nahm an, daß die Erde, welche in der Mitte der Welt ſteht und von der Umſtrömung der Luft dahin geführt und dort getragen wird [3]), zuerſt eine ſolche Stellung zu den Geſtirnen hatte, daß

1) Arist. de plant. I. 2.

2) Diog. L. II. 9; Orig. phil. 8. Wenn man hiermit die Lehre zweier Schüler des Anaxagoras, des Euripides, ſ. Diod. Sic. I. 7, und des Archelaos vergleicht, ſo kann man nicht zweifeln, daß eine Verwandtſchaft der Anaxagoriſchen und der Anaximandriſchen Lehre ſtatt findet, eine Verwandtſchaft, welche ſo beſonderer Art iſt, daß man ſie nur aus Ueberlieferung ableiten kann. Es iſt doch merkwürdig, daß dieſe Vorſtellungen ſich nur bei den mechaniſchen Phyſikern finden.

3) Die Gründe, weswegen die Erde in der Mitte ruhe, finden ſich

daß der Himmelspol über der Mitte der Erde war, nachdem aber die Thiere aus der Erde entſtanden wären, habe ſich die Welt oder die Erde nach Süden geneigt, und die Geſtirne ſeien in ihre jetzige Stellung zur Erde gekommen, damit die Erde theilweis unbewohnbar, theilweis bewohnbar werde durch Temperatur des Klima [1]). Hierin wird wohl nicht mit Unrecht ein Werk des in der Welt waltenden Geiſtes geahndet.

An dieſe größern Erſcheinungen der Natur ſchließt ſich nun natürlich auch eine würdigere Vorſtellung von der Wirkſamkeit des Geiſtes an. Man muß das Streben nach einer ſolchen aber auch ſchon darin finden, daß Anaxagoras die Thätigkeit des Geiſtes in einer ſo großen Ausdehnung aufzufaſſen ſuchte, als nur immer nach ſeiner von empiriſchen Beſtimmungen nicht unabhängigen Denkweiſe ihm möglich erſcheinen mochte. Dahin gehört es denn auch, daß er das Vorhandenſein des erkennenden Geiſtes nicht nur in den Menſchen, ſondern auch in den geringern Thierarten, ja ſelbſt in den Pflanzen ſetzte, in welchen er es wohl nicht gefunden haben würde, wenn ſein Streben nicht dahin gegangen wäre, das Reich des geiſtigen Lebens ſich ſo weit ausgedehnt zu denken, als möglich. Aber wir finden noch überzeugendere Beweiſe hiervon. Denn nicht nur auf der Erde, wo es die Erfahrung nachweiſt, ſon-

---

Arist. de coelo II. 13; Simpl. de coelo fol. 91 a u. b, 126 b, 128 a; phys. 87 b; Orig. phil. l. l.; ſie ſind insgeſammt mechaniſcher Art, und haben zwar Berührungspunkte mit dem philoſophiſchen Syſtem des Anaxagoras, greifen aber nicht weſentlich in daſſelbe ein.

1) Diog. L. II. 9; Plut. de pl. ph. II. 8. Cf. Schaubach p. 175 f.

dern auch auf andern Weltkörpern nahm er geiſtige Weſen an, wie er denn vom Monde gelehrt haben ſoll, er ſei wie die Erde, habe Gefilde, Berge und Thäler und Wohnungen [1]), natürlich für geiſtige Weſen. Ja er ſcheint ſich ſogar ein vollkommneres Leben geiſtiger Weſen auf andern Weltkörpern, als auf der Erde, gedacht zu haben, indem er annahm, daß auch anderswo in der Welt Menſchen ſeien in ähnlichen Verhältniſſen und mit ähnlichen Werken, nur daß dort die Schnelligkeit der Umkreiſung und die daraus hervorgehende Kraft größer ſei, als bei uns [2]).

Wir haben oben geſehn, daß Anaxagoras gewiſſe größere Perioden in der Weltbildung annahm; ſo ſcheint er auch noch andere ſich gedacht zu haben, welche auf ein ſchwankendes Uebergewicht zwiſchen den entgegengeſetzten Kräften des Feuers und des Waſſers ſich beziehn, ähnlich den Perioden der Weltbildung, welche auch Anaximandros geſetzt hatte. Der erſte Anfang der Erdbildung zeigt ein wachſendes Uebergewicht des Feuers, wie ſchon erwähnt; denn die Erde, anfangs ſchlammartig, trocknet aus durch

---

1) Stob. ecl. I. p. 550, 562; Plut. de pl. phil. II. 25, 30; Orig. phil. 8; Diog. L. II. 8.

2) Simpl. phys. fol. 8 a, 33 b. καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνοικημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν· καὶ ἠέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τἄλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήϊστα συνενεικάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται. — — οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων παρ' ἡμῖν ὑπὸ βίης καὶ ταχύτητος· βίην δὲ ἡ ταχύτης ποιεῖ. ἡ δὲ ταχύτης αὐτῶν οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχύτητα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι.

die Einwirkung der Sonne und wird der Wohnplatz lebendiger Weſen. Dies jedoch kann nach ſeiner Vorſtellung nicht unaufhörlich geſchehn, denn da die feurigen und die wäßrigen Saamen nicht unendlich an Zahl ſein können, ſo muß eine Epoche eintreten, wo auf der ausgetrockneten Erde der umgekehrte Proceß beginnt und allmälig das Waſſer das Uebergewicht erhält. Dies erwähnte Anaxagoras in der Aeußerung, die Berge auf Lampſakos würden einſt Meer ſein, wenn nicht die Zeit mangele [1]). Die hinzugefügte Bedingung zeigt jedoch auf eine noch größere Periode in der Weltbildung hin; denn wenn auch der angedeutete Ablauf der Zeit nicht ein gänzliches Aufhören der Welt vorausſetzt, ſo bedeutet er doch wohl den Untergang der Erde, von welchem Anaxagoras angenommen haben ſoll, er werde durch Feuer bewirkt werden [2]).

Wenn nun aber dem Anaxagoras ſolche Perioden in der Weltbildung hervortraten, ſo möchte es Manchem wahrſcheinlich dünken, daß er auch einen geſchloſſenen Kreis dieſer Perioden angenommen habe. Dagegen aber ſpricht die Angabe des Ariſtoteles, Anaxagoras habe nur eine unaufhörliche Weltbildung geſetzt [3]), und der Grund hiervon kann leicht in den Principien des Anaxagoras nachgewieſen werden; denn der Geiſt ſchreitet nach ſeiner Vorſtellung in der Anordnung der Dinge fort, und es kann daher nicht wieder eine gänzliche Miſchung der Dinge entſtehn; die

---

1) Diog. L. II. 10.

2) Stob. ecl. I. p. 416. κόσμος ſteht hier für γῆ, wie aus dem Folgenden ſich ergiebt.

3) Phys. I. 4; Simpl. ad h. l. fol. 33 a.

Aufgabe des Geiſtes aber, Unendliches aus unendlicher Miſchung auszuſcheiden, iſt auch eine unendliche.

Es wird nöthig ſein, hier noch Einiges über ſeine Lehre von der Erkenntniß des Menſchen zu ſagen. Alles, was über dieſe geäußert wird, ſteht in der genauſten Verbindung mit ſeiner Anſicht von der Natur, ſo daß man wohl mit Recht daraus ſchließen darf, ſeine Meinung von der Erkenntniß des Menſchen ſei ihm nur aus ſeiner Naturlehre entſprungen. Der Grundſatz ſeiner mechaniſchen Erklärungsweiſe, daß kein Beſtanttheil der Welt werden könne, iſt als ein reines Ergebniß des verſtändigen Nachdenkens zu betrachten, und ſo waren ihm auch die erſten Beſtandtheile aller ſinnlich erkennbaren Dinge etwas, was nicht durch die Sinne, ſondern nur durch den Verſtand erkannt werden könne [1]). Daher wird auch mit Recht geſagt, Anaxagoras habe die Vernunft für das erkannt, wodurch wir die Wahrheit finden [2]). Die Sinne dagegen ſind ihm zu ſchwach, die wahren Beſtandtheile der Dinge zu entdecken, denn wenn wir zwei flüſſige Farben nehmen, ſchwarz und weiß, und aus der einen tropfenweis in die andere gießen, ſo wird das Geſicht die allmälige Veränderung der Farbe nicht unterſcheiden können, wenn ſie gleich der Natur nach ſtatt findet [3]). Dieſe Vorſtellung von der Sinnenerkennt-

1) Arist. de coelo III. 3. ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν. Simpl. de coelo fol. 148 b; phys. fol. 35 b. Simpl. beruft ſich mit Recht auf den Satz des Anaxagoras: πάντα ἔγνω νοῦς.

2) Sext. Emp. adv. math. VII. 91.

3) Ib. 90. ἔνθεν ὁ μὲν φυσικώτατος Ἀν. ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις, ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν φησὶ οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές. τίθησι δὲ πίστιν αὐτῶν τῆς ἀπιστίας τὴν

niß ſchließt ſich an ſeine Lehre an, daß Alles in Allem ſei, aber wegen der Miſchung mit andern nur das hervorſtechende Element erkannt werden könne. Wegen dieſer Lehre aber hat ihm auch Ariſtoteles den Vorwurf gemacht, daß darnach von keinem Dinge Wahres ausgeſagt werden könne, indem ein jedes ſowohl das Eine, als ſein Gegentheil ſei [1]); ein Vorwurf, der nur halb gegründet iſt, indem er ſich nur auf die Erkenntniß der ſinnlichen Dinge bezieht. Die Unzulänglichkeit dieſer, indem ſie nur die Erſcheinungen auffaſſe, ſcheint dem Anaxagoras ganz klar geweſen zu ſein, denn es wird ein Ausſpruch von ihm erwähnt, daß einem Jeden die Dinge das ſeien, als was er ſie auffaſſe [2]). Mit dieſer Vorſtellungsweiſe könnte es in Widerſpruch zu ſtehn ſcheinen, daß Anaxagoras gelehrt haben ſoll, der Schnee ſei nicht weiß, ſondern ſchwarz, weil das Waſſer, aus welchem er zuſammengefroren ſei, ſchwarz ſei [3]); allein wenn man vorausſetzt, in jener vorher betrachteten Aeußerung habe Anaxagoras bloß von der ſinnlichen Vorſtellung, in dieſer aber von der Erkenntniß durch vernünftiges Nachdenken geſprochen, ſo wird man keinen Widerſpruch zwiſchen beiden finden. Jedoch in beiden Ausſprü-

---

παρὰ μικρὸν τῶν χρωμάτων ἐξαλλαγήν. εἰ γὰρ δύο λάβοιμεν χρώματα, μέλαν καὶ λευκόν, εἶτα ἐκ θατέρου εἰς θάτερον κατὰ σταγόνα παρεκχέοιμεν, οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν μεταβολάς, καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένας.

1) Met. III. 4, 5, 7; XI. 6.

2) Arist. met. III. 5. Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ᾽ αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα, οἷα ἂν ὑπολάβωσι.

3) Cic. qu. acad. II. 31; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 33; II. 244.

chen kann man auch den Beweis finden, daß dem Anaxagoras keineswegs die ſinnliche Empfindung etwas ganz Untaugliches für die Erkenntniß der Wahrheit war, denn er fand doch in der ſinnlichen Auffaſſungsweiſe eines Jeden eine gewiſſe Wahrheit, und daß die ſinnlich erkannte Farbe des Waſſers ihm wahrhaft zukomme, mochte er nicht leugnen. Die Beſtätigung hiervon finden wir in ſeiner Lehre, die Erſcheinungen gäben den Maaßſtab ab für die Erkenntniß des Nicht-Offenbaren [1]. Dieſer Ausdruck belehrt uns ſehr gut über den Weg, auf welchem er die Erkenntniß der Natur ſuchte. Ihm kam es ſeiner mechaniſchen Anſicht nach darauf an, zu beſtimmen, aus welchen Beſtandtheilen die erſcheinenden Dinge zuſammengeſetzt wären, und die Natur dieſer Beſtandtheile glaubte er zu finden, indem er aus der ſinnlichen Beſchaffenheit einer jeden Miſchung ſchloß, das überwiegende Beſtandtheil in dieſer Miſchung müſſe jener Beſchaffenheit gleichen.

Wenn man nun das ganze Syſtem des Anaxagoras in Verhältniß zu ſeiner Erkenntnißlehre überſieht, ſo kann man ſich leicht davon überzeugen, daß ihm die Summe der Erkenntniſſe, welche er erlangt zu haben glaubte, nur ſehr gering erſcheinen konnte. Denn ſo wie der allgemeine Geiſt die unendliche Miſchung aller Saamen überſchaut und weiß, was war, was iſt und was ſein wird, ſo erkennt der menſchliche Geiſt von allem dieſen nur Weniges. Er vermag nicht die unendliche Verſchiedenheit der Saamen zu überblicken und einen jeden nach ſeiner Eigenthümlichkeit zu

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 140. τῆς τῶν ἀδήλων καταλήψεως, τὰ φαινόμενα, ὥς φησιν Ἀν. (sc. εἶναι κριτήρια).

beſtimmen, ſondern nur ihre allgemeinere Art kann er einigermaßen ſich entwickeln; er vermag auch nicht die Ordnung der Bewegung, der Miſchung und Entmiſchung der Urſaamen in Allem genau nachzuweiſen, ſondern nur Einiges hierüber kann er ſich zur Erkenntniß bringen. Indem nun dies dem Anaxagoras zum Bewußtſein gekommen war, und indem er unſere wirkliche Erkenntniß mit der unendlichen Maſſe des zu Erkennenden verglich, konnte ihm wohl die Klage entſchlüpfen: nichts könne erkannt, nichts vernommen, nichts gewußt werden; eng ſei der Sinn, ſchwach der Geiſt, kurz der Lauf des Lebens [1]). Doch man muß hierin bei der ganz entgegengeſetzten Richtung ſeiner Lehre eine Neigung zum Skepticismus nicht ſuchen, wiewohl ihm nicht ohne Grund vom Ariſtoteles [2]) vorgeworfen wird, daß ſeine Annahme einer unendlichen Zahl von Urweſen und, können wir hinzuſetzen, einer unendlichen Entmiſchung derſelben die Möglichkeit der Erkenntniß aufhebe.

Wenn man noch zuletzt die Methode des Anaxagoras mit der Methode der frühern Naturphiloſophen vergleicht, ſo kann man ſich nicht verhehlen, daß ſie, obgleich nicht von mancherlei ungegründeten Vorausſetzungen frei, doch viel ſtrenger gehalten iſt. Das Zurückführen des ganzen Syſtems auf den Grundſatz der mechaniſchen Naturlehre,

---

1) Cic. qu. acad. I. 13.

2) Phys. I. 4. Man könnte zu Gunſten des Anaxagoras ſagen, der Begriff des ἄπειρον ſei bei ihm nur unbeſtimmt, und ſolle nur eine ſehr große, für uns unüberſehbare Zahl bedeuten; allein wenn aus dieſem Begriffe das Feſtſtehn des Unendlichen erſchloſſen werden ſollte, mußte er in ſtrengerm Sinne von ihm genommen werden.

das Streben nach Beweiſen für die Miſchung und unendliche Theilbarkeit der wahrnehmbaren Dinge, ja ſelbſt für die Unbeweglichkeit der Miſchung an ſich, die klare Einſicht von dem durchgängigen Zuſammenhange und der unendlichen Eigenthümlichkeit der Elemente, das ſcharfe Feſthalten des Gegenſatzes zwiſchen der beweglichen Maſſe und dem bewegenden Geiſte zeugen von einem bedeutenden Fortſchritt in der dialektiſchen Gewandtheit, und gewiß verdiente der Mann nicht bloß, weil er die vernünftige Urſache der Naturerſcheinungen fand, ſondern auch wegen ſeines Strebens nach Folgerechtigkeit im wiſſenſchaftlichen Verfahren ein beſonnener genannt zu werden [1]).

Neuntes Kapitel.

Archelaos der Phyſiker.

Dieſer Philoſoph wird der gemeinen und nicht unwahrſcheinlichen Meinung nach für einen Schüler des Anaxagoras gehalten [2]); ferner gilt er mit größerer Wahrſcheinlichkeit für einen Athenienſer, als für einen Mileſier [3]),

1) Arist. met. I. 3.

2) Diog. L. II. 16; Simpl. phys. fol. 6 b.

3) Einen Athenienſer nennen ihn die meiſten Zeugniſſe, unter welchen ich auf das Zeugniß des Simplikios a. a. Orte am meiſten baue, weil es auf den Theophraſtos zurückzugehn ſcheint. Diog. L. l. l. nennt ihn auch einen Mileſier.

und endlich läßt ihn die Sage anfangs zu Lampſakos, nachher zu Athen Philoſophie lehren [1]. Ob er mit dem Sokrates bekannt geweſen ſei, bleibt zweifelhaft, ungeachtet der Menge der ſpätern Zeugen [2], und wenn er es geweſen, ſo wäre es das ſicherſte Zeugniß für ſeine geringe Bedeutung, daß ihn weder Xenophon, noch Platon, noch Ariſtoteles erwähnen [3]. Ueber ſeine Lebensverhältniſſe ſind die Nachrichten überaus ſparſam, ſo wie auch über ſeine Lehre, ſo daß es ſchwer hält, irgend etwas Eigenthümliches und Sicheres darüber zu ermitteln.

Von ihm wird geſagt, er habe zwar in der Entſtehung der Welt und in dem Uebrigen etwas Eigenthümliches vorzubringen geſucht, aber dieſelben Urweſen, wie Anaxagoras, angenommen [4]. Andere Angaben über die Gründe der Natur, welche Archelaos angenommen haben ſoll, laſſen ſich hiermit nicht in Uebereinſtimmung bringen, möchten jedoch aus Misverſtändniſſen entſtanden ſein [5]. Es ſcheint, als wenn Archelaos die neue Lehre des Anaxagoras vom Gegenſatze zwiſchen dem bewegenden Geiſte

1) Euseb. praep. ev. X. 14.

2) Diog. L. l. l.; Simpl. l. l. u. Andere.

3) Die Quelle der ſpätern Ueberlieferungen über die Philoſophie des Arch. ſcheint die Schrift des Theophraſtos über deſſen Lehre zu ſein (Diog. L. V. 42), da ſich nirgends eine Stelle aus ſeinem Buche, denn wahrſcheinlich ſchrieb er doch, angeführt findet.

4) Simpl. phys. fol. 7 a; de coelo fol. 148 b; August. de civ. D. VIII. 2.

5) Plut. de pl. ph. I. 3; Stob. ecl. I. p. 56, 298; Orig. phil. 9; Diog. L. l. l.; Sext. Emp. adv. math. IX. 359.

und den bewegten Urſaamen nicht feſtgehalten, vielmehr den Geiſt als ein urſprünglich Gemiſchtes angeſehn hätte [1]), wozu die Veranlaſſung in der Lehre des Anaxagoras lag, indem ſie den Geiſt von der thieriſchen Seele nicht genau unterſchied, und hieraus konnte die Ueberlieferung ſich bilden, daß die Luft ihm Grund der Natur geweſen ſei [2]), als wenn er nemlich den Geiſt als etwas Luftartiges ſich gedacht hätte.

Von ſeinen phyſiſchen Lehren finden wir nur die Art, wie er die Abſonderung der Elemente geſchehn läßt und daran die Entſtehung der Thiere und der Menſchen anknüpft, bemerkenswerth; beide Punkte zeigen auch auf eine merkwürdige Art ſeine Verwandtſchaft mit dem Anaxagoras und dem Anaximandros. Zuerſt nemlich, lehrt er, hätten ſich das Waſſer und das Feuer abgeſondert, und durch die Einwirkung des Feuers auf das Waſſer wäre die Erde zu einer ſchlammartigen Maſſe geronnen, ſpäter aber feſter geworden; die Luft hätte ſich aus dem Waſſer durch ſeine Bewegung erzeugt, und ſo würde die Erde von der Luft, die Luft von dem Feuer gehalten [3]). An die Bil-

---

1) Orig. l. l. οὗτος δὲ τῷ νῷ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μίγμα.

2) Plut., Stob., Sext. Emp. ll. ll. Wenn hierauf und auf das zunächſt Folgende der Recenſ. in den Heidelb. Jahrb., 1824. S. 199, ſeine Meinung gründet, daß Archelaos zu der Naturanſchauung der ältern Joner zurückgekehrt ſei, ſo will ich dieſer Meinung ihre Wahrſcheinlichkeit nicht abſprechen; doch muß bemerkt werden, daß nach Orig. l. l. und Diog. L. II. 17 dem Arch. die Luft etwas ſpäter Entſtandenes iſt.

3) Diog. L. II. 16. ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρόν. 17. τηκόμενόν (πηγνύμενόν?) φησι τὸ ὕδωρ ὑπὸ

dung der Erde ſchließt ſich ihm die Bildung der Thiere an. Als die Erde durch die Einwirkung der Wärme ſich gebildet hatte, ſei durch Miſchung des Warmen mit der kalten und feuchten Erde das Thiergeſchlecht gebildet worden, von vielerlei Art, ein jedes Thier von dem andern verſchieden, doch alle dieſelbe Nahrung habend; denn ſie hätten ſich vom Schlamm genährt, in welchem ſie geboren und welchen ihnen die Erde wie nährende Milch dargeboten hätte. Anfangs jedoch wären ſie nur eines kurzen Lebens theilhaftig geweſen, und erſt ſpäter wäre ihnen die Erzeugung aus einander entſtanden, es wären die Menſchen von den übrigen Thieren geſondert worden, und hätten Herrſcher und Geſetze und Künſte und Städte und das übrige, was zum menſchlichen Leben gehört, aufgeſtellt; doch wäre allen Thieren der Geiſt auf gleiche Weiſe eingeboren, und alle hätten einen Körper zum Gebrauch, nur einige langſamer, andere ſchneller [1]).

τοῦ θερμοῦ, καθὸ μὲν εἰς πυρῶδες (τυρῶδες iſt mir ſehr wahrſcheinlich) συνίσταται, ποιεῖν γῆν, καθὸ δὲ περιῤῥεῖ, ἀέρα γεννᾷν· ὅθεν ἡ μὲν ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ὁ δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται. Orig. l. l. ἀποκρίνασθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν.

1) Orig. l. l. περὶ δὲ ζώων φησίν, ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κατὰ μέρος (l. κάτω μέρει), ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῶα πολλὰ καὶ ἀνόμοια, πάντα τὴν αὐτὴν δίαιταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα· ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια. ὕστερον δὲ αὐτοῖς καὶ ἐξ ἀλλήλων γένεσις ἀνέστη καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν. νοῦν δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφύεσθαι ζώοις ὁμοίως· χρῆ-

An die Art, wie Archelaos die allmälige Ausbildung des Menſchen ſich dachte, mochte ſich das anſchließen, was uns von ſeiner Ethik geſagt wird [1]). Doch iſt die Bedeutung deſſelben in hohem Grade zweifelhaft. Sein Grundſatz nemlich wird in der Formel ausgedrückt: das Böſe und Gute ſei nicht von Natur, ſondern aus Uebereinkunft [2]). Wenn man nun bedenkt, daß Archelaos Zeitgenoſſe der Sophiſten war, könnte man ſich geneigt fühlen, ihm dieſen Ausdruck in ſophiſtiſchem Sinne, in welchem er alle Sittlichkeit aufhebt, zu deuten; wenn man aber auf ſeine mechaniſche Anſicht von der Natur ſieht, könnte man auch wohl einer mildern Deutung Gehör geben. Nach dieſer nemlich war ihm überhaupt alles in der wahrnehmbaren Welt ein durch Vertheilung der Urſaamen Entſtandenes, nichts aber, was als ein Werdendes erſcheint, von Natur, und ſo konnte von ihm auch die Vertheilung (*νόμος*) der Urſaamen durch den Geiſt als der Urſprung des Guten und des Böſen in der Welt angeſehn werden [3]). Nach dieſer

---

σασθαι γὰρ ἕκαστον καὶ τῷ σώματι ὁμοίως (ſ. *τῶν σωμάτων ὅσῳ*), *τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ ταχυτέρως.*

1) Diog. L. II. 16; Sext. Emp. adv. Math. VII. 14.

2) Diog. L. l. l. *καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.*

3) Um dieſe Erklärung nicht gezwungen zu finden, muß man ſich an die Bedeutung, welche *νόμος* und *φύσις* bei den älteſten Mechanikern hatten, erinnern. So wird auch vom Anaximandros die *ἀδικία* in der ungleichen Vertheilung geſucht, vom Empedokles die *φύσις* überhaupt geleugnet (Plut. adv. Col. 10) und von Demokritos gelehrt, durch den *νόμος* allein ſei ſüß und bitter, warm und kalt und Farbe, d. h. überhaupt ſinnliche Beſchaffenheit (Sext. Emp. adv. Math. VII. 135; Galen. de

Erklärung würde man denn allerdings ein Zeugniß dafür finden, daß der Schule des Anaxagoras der Geiſt ein nach ſittlichen Zwecken Wirkſames geweſen ſei, indem er den Gegenſatz zwiſchen dem Guten und Böſen zu entwickeln ſtrebe.

Mit dem Archelaos ſcheint die Wirkſamkeit der Anaxagoriſchen Schule ausgeſtorben zu ſein, doch natürlich nicht ſo, daß nicht noch hie und da ähnliche Anſichten von der Natur ſich erhalten hätten [1]). Die ioniſche Philoſophie wirkte aber zunächſt auf die Sophiſten ein, deren Lehren wir jedoch zu entwickeln verſchieben müſſen, bis wir auch die philoſophiſchen Anſichten betrachtet haben werden, welche neben der ioniſchen Philoſophie gleichzeitig ſich in andern Stämmen des griechiſchen Volks hervorgethan hatten.

Die mechaniſche Naturlehre, welche wir in den Meinungen des Anaximandros, des Anaxagoras und des Archelaos finden, ſchließt ſich genau an die Beobachtung über die Veränderung der Erſcheinungen durch die Veränderung chemiſcher und mechaniſcher Miſchungen an, und iſt in ſo fern der Erfahrung mehr zugewendet, als die dynamiſche Naturlehre; auch hat gewiß die mathematiſche Vorſtellungsweiſe von der Erfüllung des Raums durch körperliche Größen und von der Erfüllung der Zeit durch räumliche Bewegungen großen Einfluß auf ihre Ausbildung gehabt;

---

elem. sec. Hipp. I. 2. p. 2. ed. Chart.); in dieſer Lehre kann νόμος auch nicht das Geſetz bedeuten, ſondern nur das Zuſammentreffen der körperlichen Syſteme in ihrer Bewegung.

1) Dem Eudoxos, einem Zeitgenoſſen des Platon, wird eine ähnliche Meinung beigelegt. Arist. met. I. 7. Auch ſpricht Ariſtoteles zuweilen von Anaxagoreern.

aber ſie verbindet ſich auch mit ſpeculativen Gedanken, in wie fern ſie das unveränderlich Wahre in der Erſcheinung aufſuchen lehrt, und wenn ſie gleich in dem Irrthum befangen iſt, daß ſich dies auf irgend eine Weiſe räumlich und ſinnlich darſtellen laſſe, ſo iſt ſie doch geeignet, mehr im Einzelnen, als dies die dynamiſche Lehre vermag, darauf aufmerkſam zu machen, wie die ſinnlichen Beſchaffenheiten, in welchen uns die Dinge erſcheinen, nicht unmittelbar dieſen beigelegt werden können. Hiervon haben wir den offenbaren Beweis in der Lehre des Anaxagoras, daß der Schnee ſchwarz ſei. Aus dieſer mechaniſchen Anſicht bildete ſich nun auf ſehr natürliche Weiſe der Gegenſatz zwiſchen dem Körperlichen, an ſich Unbewegten, welchem aber die Bewegung mitgetheilt werden kann, und zwiſchen dem Geiſtigen, dem bewegenden Grunde in der Natur, ein ſehr wichtiger Fortſchritt, wie ſchon früher angedeutet. Weiter als zur Ausbildung dieſes Gegenſatzes konnte die mechaniſche Naturlehre nicht führen; denn ein jeder Verſuch, den dadurch hervorgetretnen Zwieſpalt in der Natur aufzulöſen, ging aus ihrem Geſichtskreis heraus, indem er auf eine Zurückführung alles Wahren entweder auf den bewegenden Geiſt oder auf das bewegte Körperliche geleitet haben würde, von welchen beiden Wegen der eine über die Phyſik hinaus, der andere zur Verleugnung des Philoſophiſchen führen mußte. Man könnte meinen, ein Fortſchritt in dieſer Lehre ſei noch möglich geweſen, nemlich in Rückſicht auf die Gründe des Bewegten nachzuweiſen, daß nicht nur einige, ſondern daß alle ſinnliche Beſchaffenheiten, in welchen uns die Dinge erſcheinen, das wahre Weſen dieſer Dinge nicht unmittelbar ausdrücken; allein möchte man

nun dieſes Weſen in der bloß räumlichen Ausdehnung, d. h. in der geometriſchen Form, oder in einem überſinnlichen Charakter geſucht haben, auf gleiche Weiſe wäre man dadurch aus dem Kreiſe der Phyſik herausgetreten. So ſchloß ſich denn auf natürliche Weiſe die Ausbildung der mechaniſchen Phyſik mit der Lehre des Anaxagoras und ſeiner Schüler. Wir ſehn in ihr, ſo wie in andern Theilen der Geſchichte der Philoſophie, wie die Fortbildung der philoſophiſchen Erkenntniß nur durch große Irrthümer gewonnen werden konnte. Noch dies iſt zu erinnern, daß auch die Vorſtellung von der Thätigkeit des Geiſtes aus der Unbeſtimmtheit, in welcher ſie vom Anaxagoras aufgefaßt wurde, nicht herausgezogen werden konnte auf dem Wege der Phyſik. Dies ſehn wir an der Beſtrebung des Archelaos, die Begriffe des Guten und des Böſen zu beſtimmen; denn welcher Auslegung ſeiner Lehre wir auch folgen, ſo ging doch ſeine Meinung dahin, entweder Gutes und Böſes bloß zu Satzungen der Menſchen zu machen, oder dieſen Begriffen eine bloß phyſiſche Bedeutung zu geben. In dieſem Gebiete weſentlich phyſiſcher Unterſuchungen mußte man ſich damit begnügen, auf den Begriff des Geiſtes geſtoßen zu ſein; man befand ſich damit offenbar an der Schwelle, welche am Ausgange der Phyſik liegt.

Vier=

Viertes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie zweite Abtheilung. Die Pythagoriſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel.

Pythagoras und die Pythagoreer.

Faſt um dieſelbe Zeit, als die ioniſche Philoſophie in Klein-Aſien ſich zu entwickeln begann, entſtand auch in den Kolonien der Griechen in Italien eine philoſophiſche Denkweiſe. Die Kolonien in Italien waren größeſtentheils von Achäern und Dorern geſtiftet worden; ſie entbehrten eines politiſchen Mittelpunkts, ſtanden aber doch in mannigfaltigen Verbindungen unter einander, wie von ihrer dunkeln Geſchichte bewieſen wird; auch mit den benachbarten Griechen in Sicilien fand lebhafter Verkehr ſtatt. Das doriſche Element ſcheint in dieſen Gegenden das Uebergewicht gehabt zu haben; wenigſtens neigte ſich ihre Sprache zum Dorismus mit örtlichen Eigenthümlichkeiten. Daß ſich hier früh geiſtige Erregung zeigte, davon geben uns Zeugniß die geprieſenen Geſetzgebungen eines Zaleukos und eines Charondas, die Blüthe der Dichtkunſt und der Redekunſt, hauptſächlich in Sicilien, und die Bildung einer eignen Schule von Aerzten in Kroton. Der Wohlſtand der Städte war bedeutend, wovon auch die vielen Sieger in

den olympiſchen Spielen zeugen; er führte bald zur Ueppigkeit und Verweichlichung.

Nun iſt es auffallend, daß die Philoſophie in dieſen Pflanzſtädten nicht von Einheimiſchen zuerſt ausgebildet, ſondern von ioniſchen Fremdlingen hierher gebracht wurde, nachher aber, ſobald der erſte Anſtoß gegeben war, viele Förderer und Bewunderer unter den Eingebornen fand. Dies iſt dem Bildungsgange der Griechen gemäß. Von der Philoſophie, welche ſich in den doriſchen und achäiſchen Städten ausbreitete, müſſen wir hier zuerſt reden, weil ſie nicht nur der Zeit nach um etwas früher, als die Philoſophie in der ioniſchen Pflanzſtadt Elea, entſtanden zu ſein ſcheint, ſondern auch, weil ſie der ioniſchen Philoſophie näher verwandt iſt, als dieſe. Dies muß denen auffallend ſein, welche von der Verwandtſchaft der Stämme auf Verwandtſchaft der Denkart mit Sicherheit ſchließen zu dürfen glauben; allein es iſt nicht anders; der Menſch überhaupt trägt allerlei Sinnesart in ſich, und veränderte Verhältniſſe des Lebens ziehen auch andere Seiten ſeines Denkens an das Licht.

Nach Kroton, einer achäiſchen Pflanzſtadt, kam ein ioniſcher Grieche, Pythagoras, geboren zu Samos in der 49. Ol. [1]), ein weiſer Mann, deſſen Abſtammung auf die tyrrheniſchen Pelasger zurückgeführt wird [2]). Das Leben dieſes Mannes iſt noch mehr, als das Leben aller

1) Clem. Alex. strom. I. p. 309; cf. Diod. Sic. XII. 10.

2) Nach dem Ariſtoxenos, Ariſtarchos, Theopompos, Kleanthes. Clem. Alex. strom. I. p. 300; Diog. L. VIII. 1; Porphyr. vita Pythag. 1.

übrigen älteſten Philoſophen, von einem mythiſchen Dunkel umhüllt, und die fabelhaften Sagen über ihn ſind faſt ſo alt, als die Geſchichte [1]). Es kann uns daher auch nur wenig über ihn aufklären, daß wir ausführliche Erzählungen über ſeine Schickſale und Thaten aus den ſpätern Zeiten des Alterthums beſitzen [2]), welche aus mancherlei Fabeln und Anekdoten zuſammengeſetzt ſind, über den Charakter des Mannes aber uns ſelten belehren. Alle Ueberlieferungen jedoch laſſen uns glauben, daß Pythagoras mit nicht gewöhnlichen Kenntniſſen verſehn war [3]). Ueber die Gegenſtände, auf welche ſich ſeine Forſchung bezog, können wir einigermaßen urtheilen, wenn auch nicht über den Umfang, welchen ſeine Kenntniſſe in denſelben erreicht hatten. Pythagoras wird zu den ausgezeichnetſten Begründern der wiſſenſchaftlichen Mathematik gezählt [4]), wofür auch die Richtung ſeiner Schule ſpricht; daran ſchließt es ſich an, daß er mit der Beſtimmung des Maaßes und des Ge-

1) Herodot. IV. 96.

2) Porphyrii vita Pythagorae; Jamblichus de vita Pythagorae; Diog. L. VIII. 1 — 50; Phot. bibl. cod. CCLIX. enthält nur wenig über das Leben des Pyth., auch über die Lehren der Pythagoreer nur wenig Bedeutendes.

3) Herodot. IV. 95. καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ. Heraclit. ap. Diog. L. IX. 1. ſchreibt dem Pythagoras πολυμαθίην zu, und ſagt von ihm b. Diog. L. VIII. 6: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

4) Cic. de nat. D. III. 36; Plut. symp. VIII. 2, 4; non posse suav. vivi sec. Ep. 11; Diog. L. I. 25; VIII. 11, 12; Porphyr. v. P. 36.

wichts ſich beſchäftigt haben ſoll [1]), die Verhältniſſe der muſikaliſchen Töne maß [2]) und auch in der Aſtronomie Manches entdeckt haben ſoll [3]). Alles dies hat jedoch mehr Wahrſcheinlichkeit, wenn wir den Gang der wiſſenſchaftlichen Entwicklung in der Schule des Pythagoras betrachten, als wenn wir die einzelnen Zeugniſſe unterſuchen. Aus demſelben Grunde ſind wir auch geneigt, dem Pythagoras Verſuche in der Arzneikunſt zuzuſchreiben [4]), welche jedoch hauptſächlich an die Wirkungen der Muſik auf das Gemüth des Menſchen ſich angeſchloſſen zu haben ſcheinen [5]), und wenn wir bedenken, daß ſein Beſtreben auf Erziehung der Menſchen durch Sitte und Lebensweiſe abzweckte [6]), und daß Gymnaſtik als ein Haupttheil der Erziehung von den Griechen überhaupt, und beſonders von den Pythagoreern anerkannt wurde, ſo iſt es uns auch nicht unwahrſcheinlich, daß er für die Gymnaſtik gewiſſe Grundſätze aufſtellte oder ihre allgemeine Bedeutung für das ſittliche Leben anerkennen lehrte [7]).

---

1) Aristox. ap. Diog. L. VIII. 14.

2) Porphyr. in Ptolem. harm. p. 213; Diog. L. VIII. 12; Boeth. de mus. 10, 11.

3) Diog. L. VIII. 14; Plin. hist. nat. II. 8.

4) Diog. L. VIII. 12; Plin. hist. nat. II. 8; Cels. de medic. I. praef.; cf. III. 4.

5) Porph. v. P. 30, 33; Jambl. v. P. 164, 243.

6) Plat. de rep. X. p. 600.

7) In dem, was von ſeinen gymnaſtiſchen und muſikaliſchen Uebungen und Kenntniſſen geſagt wird, ſind übrigens Verwechslungen zu fürchten, da auch der Philoſoph Pythagoras von einem Athleten und einem Muſiker dieſes Namens unterſchieden

Allein alle dieſe Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten ſcheinen weniger den Mittelpunkt ſeines Lebens zu bezeichnen, als der Sagenkreis, welcher um ſein Leben verbreitet iſt. Alle dieſe Fabeln und Geſchichtchen, welche uns über ihn erzählt werden, verkündigen uns in dem Pythagoras den Wunderthäter, den heiligen Mann, den Verkünder göttlicher Weisheit. Daher iſt ſchon ſeine Geburt mit Wundern umgeben; von einigen wird er ein Sohn des Apollon, von andern ein Sohn des Hermes genannt; ſeine Erſcheinung wird in göttlichem Glanze erblickt, einen goldnen Schenkel ſoll er gezeigt haben, Abaris der Skythe kam zu ihm auf goldnem Pfeile geflogen, zu derſelben Zeit wurde er an verſchiednen Orten geſehn, Thiere folgten ſeinem Rufe, der Flußgott redete ihn an, vom Hermes beſaß er das Geſchenk der Erinnerung an ſein früheres Leben und in Andern wußte er dieſelbe Erinnerung zu erwecken, die Harmonie der Sphären ſoll er gehört haben, und ſeine Ausſprüche galten als untrügliche Wahrheit; wie iſt es nun zu verwundern, daß er von den Krotoniaten der hyperboreiſche Apollon genannt wurde [1])! Es iſt aber klar, daß alle dieſe Meinungen und Fabeln nur über einen Mann entſtehen konnten, der entweder ſich ſelbſt, oder dem doch ſeine nächſte Umgebung ein näheres Verhältniß zu dem

---

wird. So noch andere dieſes Namens. Diog. L. VIII. 46, 47; Aristox. harm. elem. II. p. 36.

1) Arist. ap. Aelian. v. h. II. 26. Dieſe Stelle führe ich beſonders an, weil ſie einen guten Gewährsmann angiebt; ſonſt ſind die Erzählungen bekannt.

Göttlichen zuſchrieb, als andern Menſchen zukomme. Darüber ſind auch die unzweideutigſten Zeugniſſe des Alterthums vorhanden, von welchen wir nur das älteſte anführen wollen, das Zeugniß des Herodotos, welcher von einem geheimen Gottesdienſte der Pythagoreer, den Pythagoriſchen Orgien, und von einer heiligen Erzählung oder Formel dieſes Gottesdienſtes ſpricht [1]. Wenn wir nun finden, daß Zahlenlehre und Geometrie, Muſik und Aſtronomie, ja ſelbſt Medicin und Gymnaſtik, zu welcher auch die Orcheſtik zu rechnen iſt, bei den Pythagoreern in der innigſten Verbindung mit der Verehrung der Götter ſtanden, ſo wird man wohl nicht zweifeln dürfen, daß der Mittelpunkt aller Kenntniſſe der Pythagoreer, und muthmaßlich auch des Pythagoras, in dem geheimen Gottesdienſte, welcher vom Pythagoras abgeleitet wurde, zu ſuchen ſei, einem Gottesdienſte, welcher von ſeinen Anhängern für heiliger gehalten wurde, als der öffentliche, vom Staate angeordnete und geleitete.

Wenn man nun einen ſolchen wunderbaren Mann, wie den Pythagoras, betrachtet, ſo möchte man wohl gern wiſſen, wie er zu dem geworden ſei, als welchen er ſich ſpäter zeigte, und wie er die Mittel zu ſeiner ausgebreiteten Wirkſamkeit erlangte. Dieſes Verlangen hat zu vielen Vermuthungen geführt, welche zum Theil auf geſchichtlicher Ueberlieferung beruhn mögen. Allein wenn man bedenkt, welche

---

1) II. 81; cf. Arist. ap. Jambl. v. P. 31. Noch älter iſt das Zeugniß des Xenophanes (Diog. L. VIII. 36) über den Pythagoras ſelbſt, doch kann es nur indirect für unſern Zweck gebraucht werden.

Maſſe von Fabeln an die Ueberlieferungen über den Pythagoras im Verlauf der Zeiten ſich angeknüpft hat, wie dagegen das, was wir von den älteſten Zeugen über ihn wiſſen, nur ſehr wenig iſt, ſo darf man kaum hoffen, hier das Wahre von dem Erſonnenen ſcheiden zu können. Die Ueberlieferungen der ſpätern Zeit über die Bildung des Pythagoras führen uns in ſo weite Räume, daß wir darin alle Beſtimmtheit verlieren. Die Lehrer des Pythagoras in der Geometrie ſollen die Aegypter, in der Arithmetik die Phöniker [1]), in der Aſtronomie die Chaldäer, in den heiligen Dingen und in der Sittenlehre die Mager geweſen ſein [2]); dabei bleibt den Griechen gar nichts übrig, und Pythagoras erſcheint wie ein orientaliſch Gebildeter. Von der andern Seite werden von griechiſch gelehrten Männern zwei unbekannte Weiſe der Vorzeit, Kreophilos [3]) und Hermodamas [4]), von den ſieben Weiſen Bias [5]) und Thales [6]), außerdem Anaximandros der Phyſiker [7]), und

1) Hiermit hängt zuſammen, daß Pythagoras der Schüler des Phönikers Mochos oder Moſchos, des Urhebers der Atomenlehre nach dem Poſeidonios, genannt wird. Moſchos iſt von Einigen für Moſes gehalten worden; damit hängt dann wieder zuſammen, daß Pythagoras von der jüdiſchen Religionslehre Kenntniß gehabt haben ſoll.

2) Porphyr. v. P. 6; Apulej. flor. I. fin. Andere Ueberlieferungen übergehe ich.

3) Jambl. v. P. 9.

4) Porph. v. P. 2; Diog. L. VIII. 2.

5) Jambl. v. P. 11.

6) Ib.

7) Porph. l. l.; Apulej. flor. l. l.

nach der am meiſten verbreiteten Meinung Pherekydes der Mythograph [1]) ſeine Lehrer genannt. Von allen dieſen Meinungen und Sagen aber verdienen nur zwei eine etwas ausführlichere Betrachtung, nemlich daß Pythagoras ein Schüler der ägyptiſchen Prieſter und daß er ein Schüler des Pherekydes geweſen.

Wenn wir bedenken, daß Aegypten vorzugsweiſe das Wunderland der alten Griechen war, und bei ſeiner ſeltſamen und verſchloſſenen Bildung, welche ſich doch in ihren großartigen Werken den Augen aufdrang, den Griechen wunderbar erſcheinen mußte, ſobald ſie mit ihm bekannter wurden, ſo kann es uns nicht auffallen, daß man den ſeltſamen Mann Pythagoras mit den Aegyptern in Verbindung brachte. Es kommt nun hinzu, daß die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung und manche ſeiner aſcetiſchen Vorſchriften, wenigſtens wie man ſie in ſpäterer Zeit ſich dachte, mit ägyptiſchen Lehren und Gebräuchen Aehnlichkeit hatten; woher konnte man ſie alſo ſchicklicher ableiten, als aus Aegypten? Ferner iſt die Sage ziemlich alt, daß Pythagoras, ehe er nach Kroton kam, große und lange dauernde Reiſen gemacht habe, und ſchwerlich möchten dieſe, wenn wir der Wahrſcheinlichkeit folgen, in Zweifel gezogen werden. Samos überdies ſtand in Verkehr mit Aegypten, theils durch Privatleute, theils durch die Verbindungen, welche der Tyrann Polykrates daſelbſt unterhielt; die Sage aber bringt den Pythagoras auch mit

---

1) Nach dem Andron, Duris und Ariſtoxenos. Diog. L. I. 118, 119; Cic. de divin. I. 49.

dem Polykrates in Verbindung. Es läßt ſich alſo wohl die Wahrſcheinlichkeit nicht leugnen, daß Pythagoras nach Aegypten gereiſt ſei. Jedoch möchten wir hieraus nicht ſchließen, er ſei auch in die Geheimniſſe der ägyptiſchen Prieſter eingeweiht worden [1]), da theils die Zeugniſſe nicht genügen, theils die Einrichtung des ägyptiſchen Kaſtenweſens es durchaus unwahrſcheinlich macht. Auch iſt eine oberflächliche Kenntniß der ägyptiſchen Meinungen und Gebräuche vollkommen hinlänglich, uns das zu erklären, was auf ſie zurückgeführt wird. Die Geometrie, von welcher Herodot meint, daß ſie aus Aegypten zu den Griechen gekommen ſei, war überhaupt damals in der Kindheit; die Griechen mußten ihr erſt eine wiſſenſchaftliche Geſtalt geben, und konnten nichts als Handgriffe und eine gewiſſe Uebung von den Aegyptern erlernen. Die Lehre von der Seelenwanderung war eine öffentliche Lehre bei den Aegyptern, und Pythagoras brauchte ſie nicht eben von den Aegyptern zu entlehnen [2]). Außerdem werden einige Gebräuche bei der Beſtattung der Todten und in der Enthaltung von Lebensmitteln den Pythagoreern, wie den Aegyptern beigelegt, doch dies ſind äußerliche Dinge, welche auf die innere Bildung der Menſchen keinen bemerkbaren Einfluß haben und Kenntniß der prieſterlichen Geheimniſſe nicht vorausſetzen. Ueberdies iſt hierüber Vieles in ſpätern Zeiten erſonnen worden [3]). Nur Eins iſt hierüber noch zu erwäh-

1) Antiphon ap. Porph. v. P. 7, 8; Jambl. v. P. 18, 19.

2) S. oben S. 165.

3) S. weiter unten.

nen, nemlich die ſymboliſche Darſtellungsweiſe, welche den Pythagoreern und Aegyptern gemein war. Daß eine ſymboliſche Darſtellungsweiſe einem jeden öffentlichen und geheimen Gottesdienſte ſich anſchließen müſſe, liegt in deſſen Natur, nur beim öffentlichen Cultus iſt der Sinn offenbar, beim geheimen nur den Eingeweihten zugänglich. Nun haben aber die ägyptiſche Symbolik und die Pythagoriſche, ſo viel wir urtheilen können, nur eine ſehr entfernte Aehnlichkeit. Bei den Pythagoreern finden wir Zahlenſymbole vorherrſchend, ſonſt aber gewiſſe ſymboliſche Lebensregeln, welche ganz die Farbe griechiſcher Lebensweisheit und griechiſcher Verhältniſſe haben; nur in den geometriſchen Symbolen der Pythagoreer könnte man eine entfernte Aehnlichkeit mit den ägyptiſchen Hieroglyphen ſuchen. Wenn man aber bemerkt, daß die geometriſchen Symbole der Pythagoreer mit ihren Zahlenſymbolen in der genaueſten Verbindung ſtehn, ſo wird man auch dieſe Aehnlichkeit nicht weiter verfolgen wollen.

Mit dem Pherekydes ſetzen den Pythagoras einige Anekdoten in Verbindung, in welchen man an die Stelle ſeines Namens faſt jeden andern Namen ſetzen könnte. Unter den Meinungen des Pythagoras hat man ſeine Lehre von der Seelenwanderung von dem Pherekydes ableiten wollen. Man hat alſo die Wahl, ob man die Bekanntſchaft des Pythagoras mit dieſer Lehre von dem Pherekydes oder von den Aegyptern herleiten will. Sonſt finden wir keine Spuren, daß Pythagoras von den mythiſchen Erzählungen des Pherekydes etwas in ſeine Philoſophie aufgenommen hätte, vielmehr legt Ariſtoteles dem Pherekydes und den Pytha-

goreern ganz entgegengeſetzte Meinungen über den Urſprung der Dinge bei [1]).

Wir ſehn alſo, daß die Bildung des Pythagoras mit geſchichtlicher Wahrſcheinlichkeit aus keiner der Ueberlieferungen, welche ſie betreffen, nachzuweiſen iſt. Das Meiſte werden wir ihm wohl ſelbſt als Ergebniß eigner Forſchung und den Einwirkungen ſeiner Zeit, welche nach wiſſenſchaftlicher Erkenntniß mächtig emporſtrebte, zuſchreiben müſſen. Wenn wir dieſe Einwirkungen ſeiner Zeit auf ihn gehörig würdigen, ſo werden wir aber auch zur Genüge uns erklären können, wie er bei eignem wiſſenſchaftlichen Streben das werden konnte, als was wir ihn erkennen müſſen, ein Mann, welcher auf die wiſſenſchaftliche Einſicht und ſittliche Geſinnung ſeiner Zeitgenoſſen und der Folgezeit einen nicht geringen Einfluß ausgeübt hat. Schon hatten ſich unter den Griechen die erſten Anfänge der wiſſenſchaftlichen Mathematik gebildet; mit ihr in Verbindung ſtand die aſtronomiſche Beobachtung und die Frage nach der Entſtehung und kosmiſchen Bedeutung der Geſtirne; Muſik und Gymnaſtik wurden als Bildungsmittel des Geiſtes und des Leibes geübt; in den Gnomen der Dichter und Weiſen ſprach ſich Lebensweisheit aus, und die religiöſe Betrachtung der Dinge war in dem Volke noch lebendig und einer weitern Ausbildung fähig. Wenn wir in dieſer religiöſen Richtung den Mittelpunkt des Strebens, welches im Pythagoras war, finden, ſo werden wir auch wohl ſchwerlich uns geneigt fühlen, an eine ausländiſche Weisheit des

1) Met. I. 7; ap. Stob. ecl. I. p. 380; cf. Diog. L. I. 119; Arist. met. XIV. 4; cf. XII. 7.

Pythagoras zu glauben; denn das, was wir in derſelben Bildungsperiode des griechiſchen Volks, theils vor, theils nach dem Pythagoras, von ähnlichen Verſuchen einer myſteriöſen Auffaſſung des Heiligen finden, zeigt offenbar, wie es ganz rein aus dem griechiſchen Weſen hervorgegangen iſt. Man möge ſich hierbei an den Epimenides und den Empedokles erinnern. Auch finden wir, daß die Sage den Pythagoras aus griechiſchen Quellen ſeine religiöſen Vorſtellungen ſchöpfen läßt. Denn außerdem, daß ſeine Geheimlehre mit der orphiſchen nicht ſelten zuſammengeſtellt wird, ſoll er auch in Kreta geweſen ſein und ſich in die Geheimniſſe der idäiſchen Höhle haben einweihen laſſen [1]); auch wird erzählt, daß er die meiſten ſeiner ethiſchen Lehren, d. h. wohl ſeiner aſcetiſchen, mit der Religion in Verbindung ſtehenden Vorſchriften, von der delphiſchen Prieſterin Themiſtokleia empfangen habe [2]). Als eine Muthmaßung mag es hier ſtehn, daß Pythagoras ſchon durch ſeine Abſtammung von den tyrrheniſchen Pelasgern eine heilige Sage überliefert erhalten haben konnte, welche er ſeinen Zwecken gemäß nur weiter auszubilden brauchte.

Daß er ſeine religiöſen Anſichten in einer geheimen Lehre fortpflanzte, liegt ſchon in dem Worte Orgien, mit welchem ſie Herodot bezeichnet; es wird uns aber auch ausdrücklich auf glaubhafte Weiſe verſichert, daß die Pythagoreer den Grundſatz hatten, nicht Allen ſei Alles zu verkünden [3]). Dieſe Orgien ſcheinen auch im eigentlichen

---

1) Jambl. v. P. 25; Porphyr. v. P. 17; Diog. L. VIII. 3.

2) Aristoxen. ap. Diog. L. VIII. 8, 21; Porphyr. v. P. 41.

3) Aristox. ap. Diog. L. VIII. 15; Arist. ap. Jambl. v. P. 31.

Griechenland verbreitet geweſen zu ſein; wenigſtens ſpricht Herodot von ihnen als von einer allgemein bekannten Sache; die meiſte Verbreitung haben ſie aber wohl in den italiſchen Pflanzſtädten gefunden. Warum nun hierher Pythagoras ſeine Wirkſamkeit verlegte, darüber giebt es verſchiedne Sagen, unter welchen die wahrſcheinlichere ſchwer zu finden iſt; genug wir wiſſen, daß er von Samos nach Kroton auswanderte. Dies ſoll im vierzigſten Jahre ſeines Alters geſchehn ſein [1]). Wir übergehn die wunderbaren Erzählungen von ſeinem Auftreten in Kroton, von der göttergleichen Verehrung, welche er daſelbſt gefunden, von der plötzlichen Sittenveränderung, welche er bewirkt haben ſoll, und bemerken nur, daß er nach glaubhaften Ueberlieferungen eine eigenthümliche Art des Privatlebens unter denen, welche ſich ihm anſchloſſen, einrichtete [2]). Daß dieſes Leben, welches ſich auch ſpäter unter ſeinen Anhängern erhielt, eben als ein Privatleben bezeichnet wird, beweiſt auch, daß alle die Erzählungen der Spätern, welche vom Pythagoras ſelbſt eine Umwälzung der Staatsform nicht nur in Kroton, ſondern auch in andern Städten Italiens bewirken laſſen, übertreiben, wiewohl dadurch nicht ausgeſchloſſen wird, daß Pythagoras ſeinen Anhängern auch politiſche Grundſätze einpflanzen mochte, welche auf eine Veränderung der Staatsverfaſſung abzwecken konnten. Von politiſchen Grundſätzen der Pythagoreer wird uns wenigſtens ſehr viel erzählt [3]); ſie ſollen ariſtokratiſcher Richtung

1) Aristox. ap. Porph. v. P. 9.

2) Plat. de rep. X. p. 600.

3) Varro ap. August. de ordine II. 54; Posidon. ap. Senec. ep. 90.

geweſen ſein [1]), und wenn man die ſpätern Schickſale der Pythagoreer bedenkt, ſo iſt beides wahrſcheinlich, ſo wie denn auch die innige Verbindung der alten Religion mit dem Politiſchen bei den Pythagoriſchen Orgien etwas Aehnliches erwarten läßt. Nur muß man nicht glauben, die Geheimniſſe der Pythagoreer ſeien bloß politiſcher Art geweſen, vielmehr berechtigen uns die wahrſcheinlichſten Ueberlieferungen durchaus, den Mittelpunkt der Pythagoriſchen Genoſſenſchaft in einer geheimen Religionslehre zu ſuchen.

Die Geſellſchaft, welche Pythagoras ſtiftete, wird als ein geheimer Bund angeſehn. Damit hängen viele Ueberlieferungen zuſammen, welche zum Theil in ſpätern Zeiten in's Unglaubliche, ja faſt in's Unmögliche übertrieben worden ſind. Vor der völligen Einweihung in die Orgien ſind wohl unſtreitig nach der Art ſolcher Einrichtungen Prüfungen oder niedere Arten der Weihen vorhergegangen. Als etwas dem Pythagoras Eigenthümliches wird erzählt, daß er zuvor die Geſichtszüge der Einzuweihenden unterſucht habe [2]); nachher ſoll er ſie, wärend der Zeit der erſten Weihungen, zum Stillſchweigen (ἐχεμυθία) gewöhnt haben [3]); die Zeit der erſten Weihungen wird aber verſchieden angegeben; wie wir denn über dieſe Dinge nichts mit großer Wahrſcheinlichkeit verſichern möchten. Nur ſcheint es uns der Einrichtung ſolcher Genoſſenſchaften gemäß zu ſein, daß ſich nach dem Grade der Weihen die Pythagoreer in mehrere Klaſſen abtheilten, über deren Benennungen man

1) Diog. L. VIII. 3; Jambl. v. P. 257.

2) Gell. noct. Att. I. 9.

3) Gell. l. l.; Jambl. v. P. 227.

man nichts Sicheres angeben kann, welche aber gewöhnlich unter den Namen der Eſoteriker und der Exoteriker unterſchieden werden. Bei ſolchen heiligen Geſellſchaften kann es nicht auffallen, daß man über Vieles auf das Anſehn des erſten Stifters ſich berufen mußte, und dies iſt die wahrſcheinlichſte Deutung, welche man dem berühmten *αὐτὸς ἔφα* der Pythagoreer geben kann [1]). Auch kann es dabei nicht auffallen, daß Weiber, die vielfältig geprieſenen Pythagoreerinnen, an den Geheimniſſen Theil hatten [2]). Zuſammengehalten wurde der Bund durch gemeinſchaftliche Lebensweiſe und Sitte, durch Uebungen allerlei Art des Leibes und des Geiſtes; Vorſchriften gab es für die Mitglieder, zum Theil in ſymboliſchen Sprüchen, deren Bedeutung ſich errathen, aber nicht mit Gewißheit entziffern läßt [3]), zum Theil in deutlicher ausgeſprochnen Lebensregeln, von welchen ein Theil in die ſogenannten goldenen Sprüche des Pythagoras übergegangen ſein mag. Zu der gemeinſchaftlichen Lebensart der Pythagoreer gehörten ihre gemeinſchaftlichen Male (*συσσιτία*), und auch beſondere Speiſeverordnungen ſollen ſie vom Pythagoras empfangen haben; doch ſind die Ueberlieferungen hierüber nicht in Uebereinſtimmung [4]). Endlich hatten ſie auch eigenthümliche

1) Cic. de nat. D. I. 5.

2) Jambl. v. P. 267 fin.

3) Jambl. protrept. 21.

4) Verbot des Bohneneſſens nach einer wahrſcheinlich unechten Schrift des Ariſtoteles (Diog. L. VIII. 34), ein ägyptiſches Inſtitut nach Herodot. II. 37; Ariſtoxenos dagegen ſagt, Pythagoras habe die Bohnen von allen Gemüſen am meiſten empfohlen. Gell. IV. 11. Verbot des Fiſcheſſens, ebenfalls gleich

Verordnungen für das Begräbniß der Eingeweihten [1]). Als eine Uebertreibung Späterer iſt es anzuſehn, daß ſie Gemeinſchaft des Vermögens gehabt hätten [2]), denn dagegen ſtimmen manche Erzählungen, welche von eignem Vermögen einzelner Pythagoreer ſprechen, und mehr Wahrſcheinlichkeit haben, als die allgemeine Angabe.

Der Bund der Pythagoreer gedieh nun auch zu einer eigenthümlichen wiſſenſchaftlichen Entwicklung. Auf welche Gegenſtände dieſe ſich bezog, iſt ſchon früher angedeutet worden, als von den Kenntniſſen des Pythagoras die Rede war. Als durchlaufender, verbindender Faden iſt die religiöſe Geſinnung anzuſehn; Hauptgegenſtände des wiſſenſchaftlichen Strebens aber waren Mathematik und Muſik; dieſe verzweigten ſich ſo mit ihrer ganzen Anſicht von der Wiſſenſchaft, daß nicht mit Unrecht geſagt werden kann, durch Mathematik und Muſik ſei ihre ganze Lehre verbunden. Daß nun an die religiöſe Geſinnung, ſobald ſie mit wiſſenſchaftlichem Streben zuſammentrifft, auch philoſophiſche Forſchungen ſich anſchließen, iſt ganz natürlich, und ſo

---

den Aegyptern; die Sage hierüber iſt nicht ſehr verbreitet und beruht auf Fabeln. Verbot des Fleiſcheſſens; darüber waren verſchiedne Sagen. Jambl. v. P. 85, 108; Diog. L. VIII. 20. Das Sicherſte iſt, dem Ariſt. zu folgen, nach welchem die Pythag. nur einige Eingeweide und einige Arten Fiſche nicht aßen. Gell. l. l.; Diog. L. VIII. 19.

1) Herodot. II. 81.

2) Gell. noct. Att. I. 9. Die Sage iſt wohl theils daraus entſtanden, daß die Pythag. zu ihren gemeinſchaftlichen Malen etwas von ihrem Vermögen zuſammenbringen mußten, theils daraus, daß ſie den Grundſatz hatten, den Freunden ſei Alles gemein.

dürfen wir auch wohl ſchon beim Pythagoras ſelbſt eine gewiſſe Entwicklung des Philoſophiſchen vermuthen. Uebrigens müſſen wir hier unſere Unwiſſenheit geſtehn; was Pythagoras ſelbſt philoſophirt habe, darüber können wir nicht urtheilen, da die Schriftſteller unter den Alten, welche am beſten und am meiſten kritiſch von den Lehren älterer Philoſophen ſprechen, Platon und Ariſtoteles, dem Pythagoras nie irgend ein Philoſophem beilegen, die Nachrichten Späterer aber hierüber gar nicht zu berückſichtigen ſind, indem ſie alles, was die Pythagoreer lehrten, auch auf das eine Haupt des Pythagoras zurückwerfen. Wir können nur vermuthen, daß die erſten Keime der philoſophiſchen Anſicht, welche ſpäter unter ſeinen Schülern ſich weiter ausbildeten, ſchon beim Pythagoras vorhanden geweſen ſind.

Nun hat man gemeint, die Eintheilung des Bundes der Pythagoreer habe ſich auch auf die Ueberlieferung der Philoſophie bezogen, ſo daß gewiſſe Lehren nur den Eſoterikern mitgetheilt worden ſeien, andere auch den Exoterikern, außer dem Bunde aber habe man niemanden die philoſophiſche Lehre mitgetheilt. Hierauf beziehen ſich mehrere Sagen, welche von Ausgeſtoßnen wegen ihrer Schwatzhaftigkeit und von unglücklichem Geſchick derer, welche die geheime Lehre verriethen, erzählen. Wenn wir nun bemerken, daß bei den ältern Zeugen zwar von Geheimniſſen der Pythagoreer die Rede iſt, aber nicht von philoſophiſchen [1]),

1) Ariſtoxenos bemerkt nur im Allgemeinen, es hätten Geheimniſſe bei den Pythag. ſtatt gefunden. Diog. VIII. 15. Ariſtot. ſagt Jambl. v. P. 31, zu den tiefſten Geheimniſſen der Pythagoreer habe es gehört, daß es drei Arten vernünftiger Weſen gebe, Götter, Menſchen und ein Mittleres, von welcher Art Pytha-

daß aber die Spätern, welchen Geheimnißkrämerei auch in der Philoſophie lieb war, von einer geheimen Philoſophie der Pythagoreer reden, ſo wird wohl jeder die unreine Quelle der Ueberlieferung ahnden. Das, was genau mit der religiöſen Lehre der Pythagoreer verknüpft war, mußte wohl geheim gehalten werden, das dagegen, was als etwas rein Wiſſenſchaftliches frei und allgemein verſtändlich dargeſtellt werden konnte, dies geheim zu halten, dazu war keine Veranlaſſung vorhanden. Nun iſt es wohl natürlich, daß, je länger das Philoſophiſche unter den Pythagoreern ausgebildet wurde, um ſo mehr auch ſein wiſſenſchaftlicher Gehalt an den Tag trat, dagegen in den frühern Zeiten es mehr mit der Quelle ſeines Urſprungs, den religiöſen Sagen und Vorſchriften, verwachſen war, und alſo auch mehr in dem Innern des Bundes verborgen gehalten wurde. Damit ſtimmen auch die Ueberlieferungen überein, daß Pythagoras und auch ſeine erſten Schüler nichts geſchrieben haben [1]), wodurch die philoſophiſchen Lehren hätten allge-

goras, welches hoffentlich niemand für etwas Philoſophiſches halten wird. Mehr an das Philoſophiſche ſtreift zwar das, was Platon, Phaed. p. 62, als Geheimniß anführt, doch auch dies iſt nur mythiſche Einkleidung und nicht einmal mit Sicherheit auf die Pythag. zu beziehn. Cf. Cratyl. p. 400.

1) Plut. de Alex. fort. I. 4; Porph. v. P. 57; Diog. L. I. 16; VIII. 15; Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. 6; Jambl. v. P. 199. Alle Schriften, welche dem Pythagoras und den ältern Pythagoreern zugeſchrieben werden, ſind untergeſchobne Schriften; davon nehme ich nur myſtagogiſche Schriften aus, welche ſchon früh zu allerlei Aberglauben in Gebrauch geweſen zu ſein ſcheinen. Vielleicht ſind einige von dieſen aus den erſten Zeiten des Pythag. Bundes. Vergl. Diog. L. VIII. 7. c. not. Menag.

mein bekannt werden können, und daß erſt viel ſpäter in Griechenland Pythagoriſche Lehren verbreitet wurden.

Dies hängt mit den Schickſalen des Pythagoriſchen Bundes zuſammen. Die Pythagoreer, wird uns erzählt, ohne daß wir alles für verbürgt halten möchten, hatten einen bedeutenden Einfluß auf die politiſchen Angelegenheiten von Kroton gewonnen und dem Staatsweſen faſt eine ariſtokratiſche Geſtalt gegeben. Auch auf andere griechiſche Kolonien in Italien, auf Sybaris, Metapont, Lokri, Tarent, ſoll ſich ihr Einfluß erſtreckt haben, beſonders der Tyrannei feindlich. Nun warf ſich aber zu dieſer Zeit ein gewiſſer Telys zum Tyrannen über Sybaris auf, und die ihm feindlichen Ariſtokraten flohen nach Kroton. Da ihre Auslieferung verlangt, von den Krotoniaten aber auf Betrieb des Pythagoras verweigert wurde, entſtand Krieg zwiſchen beiden benachbarten Staaten. Unter Anführung des Pythagoreers Milon beſiegten die Krotoniaten die mächtigen, aber verweichlichten Sybariten und zerſtörten ihre Stadt. Dies gereichte jedoch auch den Pythagoreern zum Verderben; denn über die Vertheilung der ſybaritiſchen Beute entſtand Streit zwiſchen den Pythagoreern und der Volkspartei, deren Anführer Kylon, wie man ſagt, wegen unreiner Sitten von den Pythagoreern zu ihrem Bunde nicht zugelaſſen, in einem Aufſtande die im Hauſe des Milon verſammelten Pythagoreer angriff, wobei die meiſten der Pythagoreer umgekommen ſein ſollen. Pythagoras ſelbſt ſoll dieſer Gefahr entflohen und nach andern Städten Italiens gegangen ſein; da aber auch über dieſe die Verfolgung gegen die Pythagoreer ſich ausbreitete, ſoll er ſeinen Tod

in Metapont gefunden haben [1]). Nach ſeinem Tode wurde er von den italiſchen Griechen in hohen Ehren gehalten [2]), und noch dem Cicero zeigte man zu Metapont den Ort, wo er geſtorben ſein ſollte [3]).

Die Verfolgung gegen die Pythagoreer führte zu einer großen Bewegung in den italiſchen Städten. Die Verſammlungshäuſer der Pythagoreer wurden verbrannt, die erſten Bürger der Städte vertrieben, bis durch die Vermittelung der Achäer eine Verſöhnung der Parteien gelang, und die achäiſche, d. h. die demokratiſche, Regierungsform eingeführt wurde [4]). Wahrſcheinlich müſſen wir dieſe Unruhen, in welchen die Pythagoreer und ihre politiſchen Grundſätze unterlagen, als Urſache der Erſcheinung vieler Pythagoreer im eigentlichen Griechenland anſehn. Doch blieben andere in Italien, und hatten hier zum Theil großen politiſchen Einfluß.

Ueber die Fortpflanzung der Pythagoriſchen Schule haben wir mehrere Ueberlieferungen [5]), welche offenbar erſonnen ſind. Durch die Verfolgungen, welche die Pythagoreer erlitten, ſcheint ihre Geſchichte gleich nach dem Pythagoras verdunkelt worden zu ſein. Auch Verzeichniſſe der

---

1) Diod. Sic. XII. 9; Plut. de gen. Socr. 13; de repugn. Stoic. 37; Porphyr. v. P. 56; Jambl. v. P. 255.

2) Arist. rhet. II. 23; Justin. XX. 4; Porphyr. v. P. 4; Jambl. v. P. 170.

3) Cic. de fin. V. 2.

4) Polyb. II. 39. Daß die achäiſche Regierungsform demokratiſch war, ſagt Pol. ausdrücklich im vorhergehenden Kapitel.

5) Jambl. v. P. 265, 266; Diog. L. I. 15.

Pythagoreer finden wir, welche dieſer Schule eine unglaubliche Ausdehnung geben, ſo wie denn überhaupt viele Männer Pythagoreer genannt werden, welche in gar keiner Verbindung mit den Pythagoreern geſtanden haben können. Daß man in ſpätern Zeiten, und auch wohl ſchon ſehr früh [1]), der Pythagoriſchen Schule einen viel größern Kreis der Wirkſamkeit beilegte, als ſie gehabt hat, dies liegt hauptſächlich in drei Urſachen, theils in dem Beſtreben der Pythagoreer, auf ihre Schule allerlei Ehre zu häufen, theils in der Verwechslung derer, welche an den Pythagoriſchen Orgien, mit denen, welche an der Pythagoriſchen Philoſophie Theil hatten, theils in der Art, wie man italiſche und Pythagoriſche Philoſophen in demſelben Sinn ſagte. Aus dem Eifer, welcher kurz vor Chriſti Geburt für myſteriöſe und wunderthätige Philoſophie, auch mit dem Namen Pythagoriſcher Philoſophie benannt, erwachte, iſt es herzuleiten, daß wir viele Schriften und Bruchſtücke von Schriften überliefert erhalten haben, welche die Namen von ältern Pythagoreern mit Unrecht an der Stirn tragen. Die neuere Kritik hat gezeigt oder beſtätigt, daß die Schriften, welche dem Timäos und dem Archytas zugeſchrieben werden, unecht ſind, und daß die Schrift über die Natur des All, welche dem Okellos von Lukanien beigelegt wird, wenigſtens von keinem Pythagoreer herrühren könne. So ſind auch viele Bruchſtücke, angeblich des Archytas, und alle, welche dem Brontinos, dem Euryphamos und andern Pythagoreern der ältern Zeit zugeſchrieben werden, offenbar untergeſchoben. Ferner iſt nachzuweiſen, daß Alkmäon, der

1) Herodot. IV. 95.

krotoniatiſche Arzt, ein Zeitgenoſſe des Pythagoras, von deſſen Meinungen wir Manches überliefert erhalten haben, nicht zu den Pythagoreern zu zählen ſei, und auch Hippaſos, Ekphantos, Empedokles und Eudoxos gehören nicht zu der Reihe philoſophiſcher Entwicklungen, welche wir mit dem Namen der Pythagoriſchen Schule zu bezeichnen haben. Dies würde uns um Vieles leichter zu beweiſen ſein, wenn wir noch die Schriften des Ariſtoteles über und gegen die Pythagoreer und den Archytas beſäßen, allein auch aus der Vergleichung der angeblichen Schriften und Bruchſtücke der Pythagoreer mit dem, was über Pythagoriſche Lehre Ariſtoteles in zerſtreuten Bemerkungen berichtet hat, kann uns kein Zweifel über den Abſchluß unſers Urtheils übrig bleiben [1]).

Erſt gegen die Zeiten des Sokrates erhalten unſere Nachrichten über die Pythagoreer einige geſchichtliche Sicherheit. Dieſe knüpft ſich beſonders an vier oder fünf Namen und Männer, an den Philolaos, den Lyſis, den Kleinias, den Eurytos und den Archytas. Von dieſen werden Philolaos, Eurytos und Archytas vom Ariſtoteles erwähnt [2]); der erſtere und der letztere ſind auch außerdem geſchichtlich feſtgeſtellt; vom Lyſis wiſſen wir, daß er zu Theben lebte und der Lehrer des Epaminondas war [3]);

---

1) Hier iſt nicht Raum genug für kritiſche Erörterungen; man kann dieſe in meiner Geſchichte der Pythagoriſchen Philoſophie nachleſen.

2) Met. VIII. 2; XIV. 5; probl. XVI. 10; rhet. III. 11; eth. End. II. 8; cf. Theophr. met. 3; Diog. V. 25.

3) Corn. Nep. Epam. 2; Plut. de gen. Socr. 13.

weniger gewiß iſt das, was von Kleinias erzählt wird, jedoch hat es einen hohen Grad der Wahrſcheinlichkeit. Ueber das Zeitalter dieſer Männer kann ſo viel mit Sicherheit geſagt werden, daß Philolaos zu Theben der Lehrer des Simmias und des Kebes war, ehe dieſe nach Athen zum Sokrates kamen [1]), daß Lyſis etwas ſpäter der Lehrer des Epaminondas, und wieder etwas ſpäter Archytas der Zeitgenoſſe des jüngern Dionyſios und des Platon war. Der Uebrigen Zeit beſtimmt ſich nach dieſen Angaben, denn ſie werden alle mit einander in eine gewiſſe Verbindung gebracht. Nun bin ich auch noch geneigt, einer Angabe bis auf einen gewiſſen Punkt zu trauen, welche uns ſagt, Philolaos, Kleinias und Eurytos nebſt einigen Andern ſeien Schüler des Areſas, welcher in Italien Pythagoriſche Philoſophie lehrte, geweſen [2]). Dadurch würde nun die Ausbildung der Lehre, welche wir Pythagoriſche nennen, um ein Menſchenalter weiter zurückgeſchoben werden, ohne daß geleugnet werden ſoll, die erſten Linien derſelben ſeien auch ſchon früher im Pythagoriſchen Bunde vorhanden geweſen. Doch haben wir ſie nur in der Geſtalt überliefert erhalten, in welche ſie vom Philo-

---

1) Plat. Phaed. p. 61. Darnach ſetzt Böckh (Philolaos des Pythagoreers Lehren nebſt den Bruchſtücken ſeines Werks, S. 5.) das Leben des Philolaos zwiſchen der 70. und 95. Ol.

2) Jambl. v. P. 266. Dieſer Angabe iſt freilich Unrichtiges beigemiſcht (ſ. Böckh's Philolaos S. 13), ſie trennt ſich aber merklich von den übrigen fabelhaften Nachrichten über die Folge der Pythagoreer, weswegen ſie mir Glauben zu verdienen ſcheint. Plut. de gen. Socr. l. l. meint wohl mit dem Pythagoreer Arkeſos keinen andern, als den Areſas.

laos, Eurytos und Archytas gebracht worden iſt; denn wenn auch unter dem Namen des Areſas ein Bruchſtück angeführt wird [1]), ſo iſt dies doch ſeinem Inhalte nach für unecht zu halten, ſonſt wird uns gar nicht vom Areſas geſagt, daß er etwas geſchrieben, vielmehr iſt es eine alte, wie es ſcheint, wohlgegründete Ueberlieferung, daß zuerſt Philolaos oder ſeine Zeitgenoſſen etwas Schriftliches über Pythagoriſche Philoſophie verfaßt hätten [2]). Von den zuerſt angeführten fünf Männern ſcheinen auch Lyſis und Kleinias nichts Schriftliches öffentlich gemacht zu haben [3]), und ſelbſt vom Eurytos darf daſſelbe geglaubt werden, da ein altes Zeugniß nur aus dem Munde des Archytas von ſeiner Lehre zu reden weiß [4]). Vom Philolaos dagegen ſind uns Fragmente erhalten worden, deren Echtheit Böckh dargethan hat, und vom Archytas, wenn auch viele Schriften ihm untergeſchoben worden ſind, kann nicht bezweifelt werden, daß er mancherlei Werke hinterlaſſen habe. Von der Lehre dieſer Männer nun und wohl auch einiger anderen, deren Namen weniger bekannt ſind, ſpricht alles, was Platon und Ariſtoteles, ſo wie andere glaubwürdige Zeugen, als Pythagoriſche Lehre uns überliefert haben.

Dieſe Pythagoreer werden uns überhaupt als ehrſame Männer, welche nach Unſträflichkeit des Lebenswandels

1) Stob. ecl. I. p. 846.

2) S. Böckh's Philol. S. 16 f.

3) Einige Fragmente, welche dem Kleinias zugeſchrieben werden, ſind ſehr zweifelhaft.

4) Theophr. l. l. Spätere führen freilich Fragmente von ihm an; Stob. ecl. I. p. 210, wo jedoch Euryſos ſteht, und Syrian ad Arist. met. fol. 117 b, wo auch der Name corrumpirt iſt.

trachteten, geſchildert. Ihr bedeutender Einfluß auf das Leben und die Wiſſenſchaft ihrer Zeit leuchtet aber beſonders in dem hervor, was uns vom Archytas erzählt wird. Wie dunkel jedoch ihre Geſchichte ſei, läßt ſich daraus abnehmen, daß auch von dieſem berühmten Staatsmanne und Gelehrten nichts Zuſammenhängendes geſagt werden kann, was offenbar hauptſächlich der Vergeſſenheit zuzuſchreiben iſt, in welche die Geſchichte der italiſchen Pflanzſtädte gerathen. Dieſer Mann, der angeſehenſte Bürger ſeiner Vaterſtadt Tarent, welcher ſechs- oder ſiebenmal das Amt eines Strategen verwaltete, niemals beſiegt, ein großes Vertrauen bei ſeinen Mitbürgern beſaß und verdiente, welcher ſich auszeichnete durch Mäßigung im Zorn, durch Schamhaftigkeit, und mit kluger Menſchenkenntniß eine kindliche Liebe und eine ſolche Einfachheit der Sitten verband, daß er mit ſeinen Hausgenoſſen wie ein wahrer Familienvater lebte [1]), fand bei ſeinen häuslichen und öffentlichen Geſchäften Zeit genug, die wichtigſten wiſſenſchaftlichen Erfindungen zu machen und überdies vielerlei Schriften zu verfaſſen. Seine Erfindungen betreffen beſonders die Mathematik und die mit ihr verbundenen Wiſſenſchaften [2]). Nicht nur mit der theoretiſchen, ſondern auch mit der praktiſchen Mechanik beſchäftigte er ſich [3]), und die

1) Die Anekdoten, aus welchen dieſe Charakterzüge geſchöpft ſind, beim Plutarch, Aelian, Diogenes Laertios, Athenäos und Andern, tragen meiſtentheils einen eigenthümlichen Charakter an ſich, welcher ihre Wahrheit verbürgt.

2) Diog. L. VIII. 83; Vitruv. IX. 3.

3) Diog. L. l. l; Arist. probl. XVI. 10; polit. VIII. 6; Gell. X. 12.

Erfindungen, welche er in dieſer Wiſſenſchaft machte, laſſen große Fortſchritte in ihr muthmaßen. Ueber die Muſik ſtellte er eine eigne Lehre auf, welche von allen ſpätern theoretiſchen Muſikern berückſichtigt wurde [1]). Ueberdies ſchrieb er über den Landbau [2]). Auch von ſeinen philoſophiſchen Lehren wird uns vieles berichtet, wobei jedoch, wenn es von ſpätern Schriftſtellern geſchieht, ſehr zu beſorgen iſt, daß ſie von untergeſchobnen Schriften betrogen worden, denn die philoſophiſchen Bruchſtücke, welche ihm zugeſchrieben werden, ſind faſt alle unecht [3]).

Ueber die Ausbreitung der Pythagoriſchen Philoſophie in ihren letzten Zeiten geben uns das Vaterland und der Aufenthalt der zuletzt erwähnten Pythagoreer die meiſte Auskunft. Philolaos war nach den Meiſten ein Tarentiner, nach dem Diogenes Laertios ein Krotoniat; daß er zu Theben lehrte, iſt ſchon früher erwähnt worden; doch ſcheint ſein Aufenthalt daſelbſt nur vorübergehend geweſen zu ſein [4]), und nach einer nicht unwahrſcheinlichen Sage ſoll er auch zu Herakleia in Lukanien gelebt haben [5]). Auch Kleinias, ein Tarentiner, lebte zu Herakleia; Eurytos, von Kroton oder Tarent gebürtig, lebte zu Metapont; Archytas zu Tarent. Daß Lyſis, ein Tarentiner, zu Theben lehrte, iſt ſchon erwähnt worden; er ſoll aber auch vorher im Pelo-

1) Ptolem. harm. I. 5, 13; Boeth. de mus. V. 16.

2) Varro de re rust. I. 1; Colum. I. 1.

3) S. meine Geſch. d. Pyth. Phil. S. 67.

4) Plat. Phaed. p. 61.

5) Jambl. v. P. 266; Plut. de gen. Socr. 13.

ponnes ſich aufgehalten haben [1]). Als die letzten Pythagoreer werden uns Xenophilos aus Chalkis in Thrakien, Phanton, Echekrates, Diokles und Polymnaſtos, welche zu ihrem gemeinſchaftlichen Vaterlande Phlius hatten, erwähnt; mit dieſen ſoll Ariſtoxenos, der Schüler des Ariſtoteles, bekannt geweſen ſein [2]), woraus es nicht unwahrſcheinlich iſt, daß ſie ſich im eigentlichen Griechenland aufgehalten haben.

Von dieſen philoſophirenden Pythagoreern dürfen wir nun wohl muthmaßlich andere Pythagoreer unterſcheiden, welche mancherlei abergläubiſche Gebräuche und vorgeblich zauberiſches Weſen nach Griechenland brachten. Zwar ſind die Zeugniſſe über einen ſolchen Misbrauch der Pythagoriſchen Orgien, denn für einen ſolchen möchten wir zwar nicht alles, aber doch das meiſte dieſer Art halten, nicht ſehr alt, ſondern erſt aus den Zeiten des Cicero [3]); wenn wir aber bedenken, daß überhaupt erſt um dieſe Zeiten der Aberglaube recht offenbar wurde, wie leicht auch an ſolche geheime Gebräuche und Verbindungen, wie die der Pythagoreer, der gröbſte Aberglaube ſich anſchließt, daß der Keim des Aberglaubens ganz natürlicher Weiſe in den Pythagoriſchen Religionsübungen ſtecken mußte, und daß wir mehrere Spuren von der Ausartung der Pythagoriſchen Schule ſchon früh finden [4]), ſo tragen wir kein Bedenken,

---

1) Jambl. v. P. 250.

2) Diog. L. VIII. 46; Jambl. v. P. 251.

3) Früher iſt gewöhnlich von orphiſchen Myſterien die Rede.

4) Dahin gehören die Spielereien mit den Zahlenſymbolen und

anzunehmen, daß auch ſchon zu den Zeiten der ältern Pythagoriſchen Schule Männer, welche zu den Pythagoreern gezählt wurden, den Aberglauben des Volks zu betrügeriſchen Künſten benutzten [1]. Auch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß zur Verbreitung und Beglaubigung des Aberglaubens ſchon früh ſogenannte Pythagoriſche Schriften vorhanden waren, wie die heilige Rede und die Reiſe nach der Unterwelt, über welche ſchon zu des Auguſtus Zeit kritiſche Unterſuchungen feſtzuſetzen ſuchten, daß ſie nicht den Pythagoras, ſondern alte Pythagoreer, wie den Kerkops und den Brontinos, zu Verfaſſern hätten [2]. Wenn nun auch von ältern Zeugen Meinungen der Pythagoreer angeführt werden, ſo muß man doch bedenken, ob dieſe den philoſophirenden Pythagoreern, oder jenen religiöſen Gauklern angehören mochten [3].

Da wir der Meinung ſind, daß ſchon vom Pythagoras ſelbſt die philoſophiſche Entwicklung der Pythagoriſchen

---

der Kynismus der ſpätern Pythagoreer. Athen. IV. p. 161 f.; Diog. L. VIII. 37, 38 aus den Komödienſchreibern.

1) Hierin haben wir das Urtheil eines der gelehrteſten Kenner dieſer Sachen für uns. S. Lobeck de Pythagoreorum sententiis mysticis diss. II. p. 8. Man muß die Diſſertationen dieſes Mannes, beſonders de Orphei aetate, leſen, um ſich recht gründlich zu überzeugen, wie ſehr die im Irrthum ſind, welche den geheimen Aberglauben der Pythagoreer als etwas den Griechen Fremdes betrachten möchten.

2) Ueber ſolche Schriften ſ. Diog. L. VIII. 7. c. not. Men. Auf die κατάβασις εἰς Ἅδου ſpielte ſchon der Komödienſchreiber Ariſtophon an. Diog. L. VIII. 38.

3) Beim Ariſtoteles bin ich geneigt Spuren der Letztern in anal. post. II. 11, cf. Meteorol. II. 9, und in meteorol. I. 8 zu finden.

Schule angefangen, und bis zum Archytas der philoſophiſche Geiſt in ihr ſich erhalten habe, ſo müſſen wir auch eine Reihe von Ausbildungen der Philoſophie durch mehrere Grade hindurch unter den Pythagoreern vorausſetzen. Da aber die erſten Pythagoreer bis auf den Philolaos herab wahrſcheinlich nicht geſchrieben haben, ſo kennen wir weniger die Anfänge dieſer Art zu philoſophiren, als ihre letzten Ergebniſſe. Von anderer Art iſt die Frage, ob nicht auch in der Pythagoriſchen Schule, ſo wie in der ioniſchen, Anſichten, welche ihrem Grunde nach ganz verſchieden ſind, ſich ausgebildet haben, und wir daher unter dem Namen der Pythagoriſchen Philoſophie etwas zur Einheit zuſammenfaſſen, was, verſchiednen Charakters, gar nicht unter einen und denſelben Lehrbegriff gebracht werden kann. Wenn wir dieſe Frage uns beantworten wollen, ſo müſſen wir vorausnehmen, daß allerdings verſchiedne Richtungen in der Philoſophie der Pythagoreer bemerkbar ſind, jedoch keinesweges einander ſo entgegengeſetzte, daß wir nicht im Stande ſein ſollten, ſie auf eine gemeinſame Grundanſicht zurückzuführen. In dieſer Rückſicht ſind die Pythagoreer nicht mit den Jonern, ſondern mit den Eleaten zu vergleichen, bei welchen wir auch einerlei Grundanſicht nach verſchiednen Seiten ſich ausbildend finden werden. Um Einerleiheit der Meinung in den Hauptſachen zu erhalten, dazu mußte auch die enge Verbrüderung der Pythagoreer wirken, ja es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß den Sagen, welche wegen ihrer Lehre verworfene und ausgeſtoßne Pythagoreer erwähnen, ſo viel Wahres zum Grunde liegt, daß die Pythagoreer ſelbſt auf Reinheit ihrer Lehre hielten, worauf auch deutet, daß fremdartige Auslegungen der Py-

thagoriſchen Zahlenlehre ausdrücklich vom echten Pythagorismus unterſchieden werden [1]). Man hat ſich jedoch auf den Ariſtoteles berufen, um zu beweiſen, daß unter den Pythagoreern verſchiedne Grundanſichten geherrſcht hätten [2]), wie es mir ſcheint, ohne Grund. Zwar wird vom Ariſtoteles zuweilen geſagt, einige Pythagoreer ſeien dieſer oder jener Meinung geweſen; ſolche Ausdrücke aber werden von ihm theils nur dann gebraucht, wenn von Nebendingen die Rede iſt [3]), theils, wenn er ſie in Beziehung auf eine Hauptlehre gebraucht [4]), ſieht man wohl, indem er dieſelbe Lehre ſonſt den Pythagoreern ohne Unterſchied zuſchreibt, daß er in dieſen Stellen nur von den echten und ihm bekannten philoſophirenden Pythagoreern redet, ſonſt aber dieſe von andern unterſcheidet, welche auch Pythagoreer mit Recht oder mit Unrecht genannt wurden. Von noch anderer Art iſt es, wenn Ariſtoteles eine ſehr bedeutende Lehre der Pythagoreer nur einigen Pythagoreern beilegt, welche von anders Lehrenden ganz beſtimmt unter-

ſchieden

---

1) Hierher gehört die Lehre des Hippaſos; ſ. Jambl. in Nicom. p. 11; v. P. 81; Villois. anecd. II. p. 216; Syrian. in Arist. met. XII. fol. 71 b, 85 b; Simpl. phys. fol. 104 b, und die Lehre des Ekphantos Orig. phil. 15; Stob. ecl. phys. I. p. 308, 448, 496.

2) Brandis über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker im Rheiniſchen Muſeum 2. Jahrg. S. 210; Hoffmeiſter in der kritiſchen Bibliothek f. d. Schul- und Unterrichtsweſen. 1828. Nr. 51.

3) Meteor. I. 6, 8; de anim. I. 2; de sensu et sensil. 5.

4) De coelo III. 1.

ſchieden werden [1]). Hierin würden wir hinlänglichen Grund finden, verſchiedne Anſichten der Pythagoreer ſorgfältig zu unterſcheiden, wenn nicht auch dieſe, der Geſammtheit der Pythagoreer ausdrücklich abgeſprochne Lehre, nur eine weitere Ausführung der allen übrigen Pythagoreern zukommenden Lehre von den Gegenſätzen in der Welt wäre. Da aber dies der Fall iſt, ſo haben wir nur anzunehmen, daß dieſe Lehre der Pythagoreer wahrſcheinlich erſt in der ſpätern Zeit zu einer ganz beſtimmten Form ſich ausgebildet habe. Ariſtoteles, welcher uns der ſicherſte Führer in der Erforſchung der Pythagoriſchen Lehre iſt, betrachtet offenbar, wenn wir die Geſammtheit ſeiner Aeußerungen über die Philoſophie der Pythagoreer überblicken, ihre Lehre als eine Einheit, welche ihm in einem beſtimmten Gegenſatze, ſowohl gegen die ioniſche und eleatiſche, als auch gegen die Platoniſche Philoſophie ſteht, von welcher es ſich aber auch von ſelbſt verſtehe, daß ſie verſchiedne Grade der Ausbildung und verſchiedne Seiten der Betrachtung zulaſſe. Dies iſt uns um ſo gewiſſer, je weniger Ariſtoteles aus der Maſſe der Pythagoreer irgend einen perſönlich heraustreten läßt. Uns ſcheint es überhaupt, als wenn die Kenntniß, welche die Alten von der Pythagoriſchen Philoſophie hatten, ſich hauptſächlich auf die Schriften des Philolaos und des Archytas gegründet habe. Auch von den philoſophiſchen Lehren des Archytas wird uns nur ſelten etwas angeführt, und unter allen Pythagoreern tritt uns daher nur Philolaos mit perſönlicher Beſtimmtheit hervor.

---

1) Met. I. 5.

Deswegen iſt es auch unmöglich, die verſchiednen Ausbildungen und Richtungen in der Pythagoriſchen Philoſophie geſchichtlich zu verfolgen.

Zweites Kapitel.

Die Lehren der Pythagoreer.

Wenn wir uns in der Darſtellung dieſer Lehren hauptſächlich an den Ariſtoteles und die ältern Schriftſteller, ferner an die Fragmente Pythagoriſcher Schriften, außerdem aber nur mit äußerſter Vorſicht an die Ueberlieferungen der Spätern halten, ſo wird dies niemanden befremden, welcher dieſe Ueberlieferungen kennt. Denn außer der gewöhnlichen Ungenauigkeit herrſcht in dem, was die Schriftſteller nach Chriſti Geburt von Pythagoriſcher Lehre berichten, die Vermiſchung der verſchiedenartigſten Anſichten, welche daraus hervorgeht, daß ſie theils von untergeſchobnen Schriften getäuſcht wurden, theils die Lehre der neuern Pythagoreer, welche nur in der äußern Form Manches mit dem ältern Pythagorismus gemein hat, mit dieſem vermiſchten. Dies macht nun allerdings einige Schwierigkeit, aus den ſpätern Ueberlieferungen das zu ſcheiden, was der ältern Pythagoriſchen Lehre zugehört und was nicht; aber eine andere, vielleicht noch größere Schwierigkeit liegt darin, daß die Pythagoreer ſich einer ſymboliſchen Bezeichnungsart bedienten, welche nach verſchiednen Seiten gewendet werden konnte, weil das Symbol der bezeichneten Sache niemals

vollkommen entſpricht. Daher finden wir, daß ſie in verſchiednem Sinne ein und daſſelbe Zeichen gebrauchten, und es iſt nicht immer leicht zu errathen, welchen Sinn ſie in der einen oder der andern Formel einem Worte beilegten.

Schon die Formel, in welcher ſie den Hauptſatz ihrer Lehre ausdrückten: die Zahl iſt das Weſen (οὐσία) oder der Urgrund (ἀρχή) aller Dinge, iſt nur in ſymboliſchem Sinne zu nehmen. Es frägt ſich, was ſie unter Zahl, ſo fern ſie als Urgrund der Dinge gedacht wird, verſtanden. So viel iſt klar, daß ſie in dieſer Lehre vom Mathematiſchen, alſo von der Form, nicht vom Inhalte des Sinnlichen, ausgingen. Daher leitete auch Ariſtoteles die Lehre der Pythagoreer aus ihrer Vorliebe für die Mathematik ab, welche ſie zuerſt bearbeiteten und weiter förderten, indem ſie zugleich die Zahlen als Gründe des Mathematiſchen betrachteten. Wir haben in dieſer Rückſicht die Zahlenlehre der Pythagoreer als eine der Vorſtellungsweiſen zu erkennen, welche aus einer beſondern Vorliebe ſich herausbildeten und in deren Ausbildung die Urheber, wie es zu geſchehn pflegt, von ihrer Vorliebe verleitet, manche ſchiefe Vergleichung und manchen lahmen Beweis zur Beſtätigung ihrer Meinung gebrauchten. Es ſind uns außer der Pythagoriſchen noch mehrere Lehren bekannt, welche aus Vorliebe zur Mathematik Alles auf Zahl und Maaß zurückführen wollten, oder nach einer der menſchlichen Natur tief inwohnenden Neigung in Figuren und Zahlen ein tiefes Geheimniß ahndeten, und von allen dieſen wiſſen wir auch, daß ſie zur Beſtätigung ihrer Lehre zu mancherlei phantaſtiſchen und leeren Analogien ihre Zuflucht zu nehmen gezwungen waren. Wir werden uns daher auch nicht wundern dürfen, daß ſchon Ariſtoteles be-

merkt, die Pythagoreer hätten zur Unterſtützung ihrer Lehre manche Aehnlichkeiten zwiſchen den Zahlen und den Dingen herausgebracht, und wenn die Verhältniſſe nicht zutreffen wollten, hie und da zu der Wirklichkeit hinzugedichtet [1]). Dieſe Beweisart beruht weſentlich darauf, daß die Pythagoreer ihre Lehre, Alles ſei Zahl, dadurch wahrſcheinlich zu machen ſuchten, daß ſie bemerken ließen, wie die Beſchaffenheit vieler Erſcheinungen von Zahlenverhältniſſen abhänge, auch ſelbſt ſolche Zahlenverhältniſſe durch willkürliche Annahmen noch häufend. Aus der Bemerkung jedoch, daß in der Natur gewiſſe Zahlenverhältniſſe immer wiederkehren, iſt natürlich das Philoſophiſche ihrer Lehre nicht hervorgegangen.

Nun finden wir aber noch mehrere andere und ähn-

1) Arist. met. I. 5. οἱ καλούμενοι Πυθ. τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες καὶ τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφομοιωθῆναι πᾶσαν, οἱ δὲ ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν κτλ. Cf. ib. c. 6. Brandis a. a. O., S. 212 f., macht ohne Noth einen Unterſchied zwiſchen der Lehre, die Dinge ſeien ὁμοιώματα der Zahlen, und der andern, ſie ſeien μιμήσει τῶν ἀριθμῶν. Dieſe Lehre iſt ſehr alt; beim Philolaos finden ſich viele Spielereien der Art; die Spätern aber haben dieſe wahrſcheinlich ſehr vervielfältigt.

liche Formeln, in welchen die Lehre der Pythagoreer von den Zahlen ausgedrückt wird, und vor allen iſt darauf die Aufmerkſamkeit zu richten, daß bald geſagt wird, die Zahlen ſeien der Grund der Dinge, bald die Zahl oder auch die Elemente der Zahl. Daß nun alles dieſes nicht in demſelben Sinne geſagt werden könne, iſt an ſich klar, es iſt aber der Sinn eines jeden dieſer Ausdrücke näher zu erläutern.

Wir wollen von dem Ausdrucke: die Zahl iſt der Grund der Dinge, anfangen. In den Bruchſtücken des Philolaiſchen Werks finden wir mehrmals das Weſen der Zahl erwähnt [1]); daß mit dieſem die Zahl ſelbſt als Eins gedacht wird, iſt natürlich. Die Zahl aber faßt nach der Lehre der Pythagoreer zwei Arten in ſich, nemlich das Gerade und das Ungerade; ſie iſt alſo die Einheit dieſer beiden Entgegengeſetzten, ſie iſt das Gerade und das Ungerade. Nun ſagten aber die Pythagoreer auch, das Eins ſei das Gerade und das Ungerade, und ſo kommen wir auf das Ergebniß, das Eins ſei das Weſen der Zahl oder die Zahl ſchlechthin [2]). Als ſolche iſt es auch der Grund al-

---

1) In der Sammlung der Fragmente des Philolaos von Böckh, Nr. 18.

2) Arist. l. l. φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δὲ ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ᾽ ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός. — — οἱ δὲ Πυθ. δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστίν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον

ler Zahlen, und daher wird es das erſte Eins genannt, über deſſen Urſprung nichts weiter geſagt werden konnte [1]). In dieſer Rückſicht drückt nun die Zahlenlehre der Pytha-

πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ᾽ αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται· διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων. Man ſieht ſchon aus dieſen Stellen, wie Ariſt. nach Pythag. Gebrauch ἄρτιον für ἄπειρον, πεπερασμένον, oder ſonſt beſſer πέρας, für περιττόν und auch für ἓν und umgekehrt ſetzt. Dieſen Sprachgebrauch muß man ſich merken. Aber auch ἀριθμὸς wird in der letzten Stelle für ἓν geſetzt, als der Grund des Gegenſatzes zwiſchen dem Geraden und Ungeraden, ſo daß auch hieraus ſchon hervorgeht, daß den Pythagoreern das Eins eine doppelte Bedeutung hat, theils die Einheit, welche als Repräſentant des Ungeraden ſteht, theils das Eins, welches Gerades und Ungerades iſt, bezeichnend. Der Schluß des Ariſtoteles im letzten Satze iſt folgender: Das, von welchem Einheit und Unendlichkeit prädicirt werden, iſt nichts Anderes, als Eins und Unendliches ſeinem Weſen nach; nun kann von Allem Einheit und Unendlichkeit prädicirt werden, alſo iſt Alles nichts Anderes, als Eins und Unendliches. Ferner aber iſt Eins und Unendliches oder Ungerades und Gerades überhaupt Zahl, folglich iſt Alles Zahl. Folgendes dient noch zum Beweiſe des im Text Geſagten: Philol. ap. Stob. I. p. 456. Böckh Nr. 2. ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ᾽ ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. — Das ἓν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων b. Ariſt. bedeutet nicht, aus beiden geworden, ſondern aus beiden beſtehend.

1) Arist. met. XIII. 6. ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν. — ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. Cf. ib. XIV. 3. Philol. ap. Jambl. ad Nic. arithm. p. 109. Böckh Nr. 19. ἓν ἀρχὰ πάντων. Brandis a. a. O. Anm. 60 meint, in den angeführten Stellen des Ariſt. ſei von dem ausgedehnten Eins als einem abgeleiteten die Rede; dann hätte aber Ariſtoteles nicht ſagen können, ſie gäben keine Ableitung deſſelben an. Der Zuſatz ἐκεῖνοι δ᾽ ἔχοντα μέγεθος widerlegt jene Meinung hinlänglich.

goreer weſentlich nichts Anderes aus, als daß Alles aus dem urſprünglichen Eins ſei, aus Einem Weſen, welches ſie auch Gott nannten, wie denn Philolaos ſagte, Gott umfaſſe und bewache Alles und ſei nur Einer [1]). Niemand wird etwas Weſentliches darin finden, daß die Pythagoreer das Ureins auch die Zahl vorzugsweiſe nannten; daß ſich aber daran etwas Weſentliches anknüpfen ließ, ſoll nicht geleugnet werden.

Denſelben Gedanken, welchen wir hiermit der Pythagoriſchen Zahlenlehre zum Grunde legen, finden wir noch in andern Formeln ausgedrückt. So ſoll Philolaos geſagt haben, die Zahl ſei das herrſchende und ſelbſterzeugte Band des ewigen Beharrens der weltlichen Dinge [2]). Eine andere Lehrart, welche das Weſen der Zahl in der Zehnheit findet, ſtrebt auch nicht weniger dieſen Gedanken darzuſtellen. Indem nemlich die Einheit als der Grund der Vielheit von den Pythagoreern angeſehn wurde, alle Zahl ihnen aber nach dem dekadiſchen Syſtem in der Zehnheit begründet iſt, werden Zehnheit und Einheit von ihnen als Symbole des Grundes aller Dinge angeſehn. Von der Zehnheit lehrten ſie daher, ſie umgrenze jede Zahl, jede Natur in ſich umfaſſend, des Geraden und Ungeraden, des Bewegten und Unbewegten, des Guten und Böſen [3]); die Werke und das Weſen der Zahl müſſe man erblicken nach

---

1) Phil. de mundi opif. p. 24. ἐντὶ γάρ φησιν ὁ ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς ἀεὶ ἐών. S. Böckh Nr. 19.

2) Jambl. ad Nic. arithm. p. 11; Syrian. in Arist. met. fol. 71 b, 85 b; Böckh Nr. 19.

3) Theon Smyrn. Plat. math. I. 49.

der Kraft, welche in der Zehnheit liege, denn ſie ſei groß und Alles vollbringend und bewirkend, und des göttlichen und himmliſchen Lebens, auch des menſchlichen, Grund und Führerin [1]). Nicht weniger aber drückten die Pythagoreer das Weſen der Zahl auch in dem Symbole der Tetraktys aus, welche ihnen die Quelle und die Wurzel der ewig fließenden Natur iſt [2]), mögen ſie nun unter der großen Tetraktys die Summe der vier erſten Zahlen, alſo die Zehn, oder die Summe der erſten vier geraden und der erſten vier ungeraden Zahlen, alſo die Zahl 36 verſtanden haben [3]); denn das Weſentliche liegt nicht im Symbol, ſondern in dem, was damit bezeichnet wird. Endlich nannten ſie auch noch die Dreiheit die Zahl des Ganzen, weil ſie Anfang, Mitte und Ende habe [4]). In allen dieſen Symbolen iſt aber unzweideutig daſſelbe ausgedrückt, daß eine Einheit, welche zugleich die Vielheit in ſich trage, der Grund aller Dinge ſei; eine ſolche Einheit wird unter dem erſten Eins, der Zehnheit, der Tetraktys oder der Dreiheit verſtanden.

In dem Weſen der Zahl oder in dem erſten urſprüng-

---

1) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8; Böckh Nr. 18. *θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῶ αριθμῶ καττὰν δύναμιν, ἅτις ἐντὶ ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμών.*

2) Der bekannte Schwur beim Pythagoras, dem Lehrer der Tetraktys. Carm. aur. v. 47; Jambl. v. P. 162.
οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀεννάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.

3) Plut. de Isid. et Os. 75; de anim. procr. 30.

4) Arist. de coelo I. 1.

lichen Eins ſind nun aber auch alle Zahlen, und mithin auch die Elemente der Zahlen enthalten und die Elemente der ganzen Welt und der ganzen Natur. Die Elemente der Zahlen ſind das Gerade und das Ungerade; deswegen iſt auch das erſte Eins das Geradungerade, welches die Pythagoreer nach ihrer zuweilen ſchielenden ſymboliſirenden Weiſe daraus zu beweiſen ſuchten, daß, zum Geraden hinzugeſetzt, das Eins Ungerades, zum Ungeraden hinzugeſetzt, Gerades mache [1]). Die erſten Elemente der Natur oder der ganzen Welt haben auch einige Pythagoreer in eine Tafel entgegengeſetzter Begriffe gebracht, welche beim Ariſtoteles folgendermaßen lautet:

Die Grenze und das Unbegrenzte,
die ungerade Zahl und die gerade Zahl,
das Eins und die Menge,
das Rechte und das Linke,
das Männliche und das Weibliche,
das Ruhende und das Bewegte,
die gerade Linie und die krumme Linie,
das Licht und die Finſterniß,
das Gute und das Böſe,
das Quadrat und das längliche Viereck [2]).

---

1) Arist. ap. Theon. Smyrn. I. 5. Die Pythagoreer nahmen jedoch die Ausdrücke geradungerade und ungeradgerade Zahlen auch noch in einem andern Sinne. S. Nicom. inst. arithm. I. 9, 10.

2) Arist. met. I. 5. ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν. εἶναι γὰρ κατὰ συστοιχίαν λεγομένας πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμη-

Man muß jedoch nicht glauben, daß die Pythagoreer alle die Elemente, aus welchen ſie die Natur zuſammengeſetzt ſich dachten, in dieſe Reihe der Gegenſätze eingeordnet haben, denn es iſt offenbar, daß ſie nach einem äußerlichen Beſtimmungsgrunde abgeſchloſſen iſt, nach der Meinung nemlich, daß die Zahl Zehn die vollkommne Zahl ſei, denn zehn ſind dieſer Gegenſätze. Deswegen ſcheint aus der Tafel manches weggeblieben zu ſein, was doch ſonſt denſelben Pythagoreern, welche ſie aufſtellten, für die Betrachtung der Gegenſätze in der Welt von großer Wichtigkeit war. Auffallend aber iſt bei der Betrachtung der Tafel, daß unter den Gegenſätzen in der Welt auch das ſteht, was doch von den Pythagoreern als Grund aller Gegenſätze betrachtet wurde, das Eins nemlich, dem hier die Menge entgegengeſetzt wird, als nicht in ihm enthalten. Dies führt uns darauf zu bemerken, daß die Pythagoreer den Begriff des Eins und des Grundes nicht immer in derſelben Bedeutung nahmen, ſondern in zwei verſchiednen Bedeutungen, einmal als den erſten und letzten Grund bezeichnend, der über allen Gegenſatz iſt und alle Gegenſätze in ſich beſchließt, dann aber auch als einen der untergeord-

---

κες. Daß Ariſtoteles die Pythagoreer, welche dieſe Tafel aufſtellten, nicht ihrer ganzen Lehre nach von den übrigen Pythagoreern unterſcheiden, ſondern, indem er die Tafel nur einigen Pythagoreern beilegt, nur ſagen wollte, nur einige Pythagoreer hätten die entgegengeſetzten Elemente nach einer beſtimmt abgeſchloſſenen Tafel angegeben, geht daraus hervor, daß er a. a. O. den Pythagoreern, welchen er die Tafel beilegt, keine andere Lehre zuſchreibt, als den übrigen, und daß er auch eth. Nic. I. 4; II. 5 den Pythagoreern ſchlechthin die Reihe entgegengeſetzter Begriffe zueignet.

neten, abgeleiteten und in Gegenſatz gegen ein Anderes ſtehenden Gründe bedeutend [1]). Wenn wir dies bemerken, ſo werden wir auch darüber nicht in Zweifel ſein können, daß in den Gliedern der Gegenſätze eine verſchiedne Bedeutung liegen müſſe, denn da ein dem erſten Grunde Gleichnamiges wieder unter den abgeleiteten und entgegengeſetzten Gründen der Dinge vorkommt, ſo mußte dieſes wohl natürlich als etwas dem Göttlichen Verwandteres und Vollkommneres angeſehn werden, als das andere, ihm entgegengeſetzte Glied, und ſo finden wir überhaupt in der ganzen Reihe der Gegenſätze, daß den Pythagoreern das zuerſt ſtehende Glied immer das Schönere und Beſſere bedeutet, das fol-

1) Dies ſetzt am beſtimmteſten Simplikios nach dem Eudoros aus einander. Simpl. phys. fol. 39 a. *γράφει δὲ περὶ τούτων ὁ Εὔδωρος τάδε· κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον, τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν· κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν· ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνί, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει· διὸ μηδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἄνδρας· εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε, ἡ δὲ τῶνδέ ἐστιν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαί, ὥσπερ τὸ ἕν. καὶ πάλιν· διό φησι καὶ κατὰ ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἕν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων, τοῦτο δὲ εἶναι τὸν ὑπεράνω θεόν. καὶ λοιπὸν ἀκριβολογούμενος ὁ Εὔδωρος ἀρχὴν μὲν αὐτοῖς τὸ ἓν τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι φησίν, ἃ πολλοῖς ὀνόμασιν αὐτοὺς προσαγορεύειν· λέγει γάρ· φημὶ τοίνυν, τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν ἀρχὴν πάντων ἀπολιπεῖν, κατ᾽ ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσαγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεται τεταγμένον, ὡρισμένον, γνωστόν, ἄῤῥεν, περιττόν, δεξιόν, φῶς· τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον, ἀόριστον, ἄγνωστον, θῆλυ, ἄρτιον, ἀριστερόν, σκότος.*

gende aber das weniger Werthe und weniger Vollkommne, weswegen auch die Alten geradezu die erſte Reihe die Reihe des Guten [1]), die andere aber die Reihe des Schlechten nennen [2]). Ja dunkel liegt dieſer Anordnung der Tafel gewiß der Gedanke zum Grunde, daß die zweite Reihe immer nur etwas Verneinendes bezeichne, weswegen auch Ariſtoteles die in ihr ausgedrückten Gründe beraubende nennt [3]). In dieſer Rückſicht drückt die Tafel der Gegenſätze aus, daß in der Welt Alles aus Vollkommnem und Unvollkommnem beſtehe.

Noch iſt zu bemerken, daß die Pythagoreer durch dieſe Tafel der Gegenſätze nicht etwa die Meinung ausdrücken wollten, die Welt ſei aus zwanzig Elementen zuſammengefügt, vielmehr ſind alle die in der Tafel enthaltenen Gegenſätze nichts anders, als nur die verſchiedenartige Bezeichnung eines und deſſelben Gegenſatzes. Dies ſagen die Alten theils ausdrücklich [4]), theils ſehn wir es daran, daß beſonders die Grenze und das Unbegrenzte, und das Eins mit der ungeraden und geraden Zahl beſtändig vertauſcht werden [5]), ſo wie auch an allen den Gegenſätzen, welche uns einigermaßen näher bekannt ſind; ſo iſt ihnen das

---

1) Arist. eth. Nic. I. 4.

2) Eudor. l. l.

3) Phys. III. 2. τῆς δὲ ἑτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι. Dies haben ſchon Eudemos, und nach ihm die ſpätern Ausleger des Ariſtot. auf die Pythag. bezogen. Simpl. ad h. l. fol. 98.

4) Eudor. l. l.

5) Arist. met. I. 5, 7; XIV. 4; Phys. III. 5.

Eins auch die Grenze und die ungerade Zahl, das Ruhende, das Licht und das Gute, und ſein Gegentheil auch das Gegentheil dieſer. Daß es nun bei dieſer Gleichſetzung ſo vieler und verſchiedenartiger Begriffe nicht ganz ohne Verwirrung abgehn konnte, iſt wohl klar, wenn wir die Reihe der Gegenſätze überblicken, wir müſſen uns aber dabei erinnern, daß auch in dieſer Tafel der allgemeine ſinnbildliche Charakter der Pythagoriſchen Darſtellungsweiſe ſich nicht verleugnete.

Daß nun die Pythagoreer das Eins, welches ihnen Grund aller Zahl und aller Dinge iſt, das Geradungerade, doch auch unter die abgeleiteten Gründe oder Elemente der Dinge ſtellten, ſcheint noch von tieferer Bedeutung zu ſein. Denn ſie wollten wohl damit ausdrücken, daß der Grund aller Dinge ſelbſt in den Gegenſatz der Erſcheinungen eingehe, und gar nicht geſchieden ſei von dem, woraus ſich die Welt ihrer Mannigfaltigkeit nach bilde, doch ſo, daß eben die Vollkommenheit und das wahre Weſen der Dinge in ihm ihr Beſtehn habe. Dies liegt ſchon darin, daß Ariſtoteles ohne Unterſcheidung ſagt, die Zahl oder das Eins ſei der Grund und auch das Weſen der Dinge, und es beſtätigt ſich auch in dem, was Philolaos über die Zahl als das Weſen der Dinge ſagt: „Das Weſen der Dinge, welches ewig iſt, und die Natur an ſich ſelbſt läßt eine göttliche, aber nicht eine menſchliche Erkenntniß zu, außer nur in ſo weit, daß es nicht möglich wäre, einem der ſeienden und von uns erkannten Dinge von uns erkannt zu werden, wenn nicht das Weſen enthalten wäre in den Dingen, aus welchen die Welt beſteht, den begrenzenden und den unbe-

grenzten [1])." Und etwas Aehnliches wird auch von der Zehnzahl und der Natur der Zahl von demſelben Philolaos geſagt, daß ohne ſie nichts erkannt werden könnte, ſie aber alles der Seele anpaſſe, erkennbar und befreundet mache, ſo daß man nicht nur in den dämoniſchen und göttlichen Dingen die Natur und die Kraft der Zahl gewaltig ſehn könnte, ſondern auch in den menſchlichen Werken und Reden überall, und in allen künſtlichen Handwerken und auch in der Muſik [2]). Hierdurch wird nun unzweifelhaft bewieſen, daß den Pythagoreern das Göttliche oder der erſte Grund aller Dinge etwas in der ganzen Welt Verbreitetes war, daß ſie es aber auch zugleich als etwas an ſich Unerkennbares ſetzten, welches ſich nur eben in den weltlichen Dingen als das zeige, was alle Dinge einander befreundet, zu einander paſſend und dadurch erkennbar mache. Es erſcheint als die Quelle alles Seins und auch aller Wahrheit in den Dingen, denn, wie Philolaos ſagt, die Lüge hat an der Zahl keinen Theil; denn feindlich und verhaßt iſt ſie ihrer Natur; die Wahrheit aber iſt verwandt und

---

1) Stob. ecl. I. p. 458; Böckh Nr. 4. *ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα, ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ᾽ ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ᾽ ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων.*

2) Stob. ecl. I. p. 10; Böckh Nr. 18. Ich ſetze nur das, was mir hier das Wichtigſte iſt, her: *ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.*

angeboren dem Geſchlechte der Zahl [1]). Die Summe dieſer Gedanken, ſo weit ſie uns hier betreffen, ſtellt Cicero, der Vorſtellungsweiſe der Neuern hierin näher kommend, in dem Satze dar, Gott ſei den Pythagoreern der durch die Natur der Dinge verbreitete und waltende Geiſt, aus welchem auch unſere Geiſter ſtammten [2]).

Nun ſetzten doch aber die Pythagoreer auch einen Grund des Unvollkommnen in dem Unbegrenzten, welches Philolaos auch die unvernünftige und verſtandloſe Natur nennt und von welchem er ſagt, daß ihm Lüge und Neid beiwohne [3]), und wenn wir uns daran erinnern, daß ſie ihre entgegengeſetzten Gründe auf ein erſtes Weſen zurückführten,

---

1) L. l. ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῶ τᾷ φύσι· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ. Sehr gut hat Brandis a. a. O., II. 1, ausgeführt, daß in dieſen und ähnlichen Stellen die Neigung ausgedrückt ſei, von welcher die Pythag. zu ihrer Philoſophie kamen, und wie dieſe Neigung ſie verleiten konnte, in der Mathematik die Gründe aller Wiſſenſchaft zu ſuchen. Nur war dieſe Mathematik nicht die unſere, ſondern eine mit philoſophiſchen Gedanken durchwebte, wie auch Brandis ſelbſt bemerkt, und der Geſch. der Phil. iſt es daher Aufgabe, die philoſophiſchen Gedanken, welche ſich mit der erſten wiſſenſchaftlichen Behandlung der Mathematik vermiſcht haben, aus der Lehre der Pythagoreer herauszuſcheiden.

2) De nat. D. I. 11. Pythagoras, qui censuit, (deum) animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur. Sext. Emp. adv. math. IX. 127; Plut. de pl. ph. I. 7; Philol. ap. Stob. ecl. I. 420. εἷς (κόσμος) ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.

3) Ap. Stob. I. p. 10. τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί.

welches ſymboliſch bei ihnen lautet, das Eins, als Grund aller Zahlen, ſei das Geradungerade, ſo müſſen wir den erſten Grund aller Dinge nach ihrer Vorſtellungsweiſe nicht nur als die Quelle des Vollkommnen, ſondern auch als die Quelle des Unvollkommnen betrachten. Indem ſie aber auch annehmen, die abgeleiteten Gründe der Dinge ſeien in dem erſten Grunde ſchon enthalten, mußten ſie zugleich ſetzen, in dem erſten Eins ſei nicht nur das Vollkommne, ſondern auch das Unvollkommne. Dieſe Anſicht, welche einen tiefen Blick in ihre Lehre uns eröffnet, berechtigt den Ariſtoteles von ihnen zu ſagen, ſie hätten angenommen, das Schönſte und Beſte ſei nicht im Anfange [1]), indem

er

---

1) Met. XII. 7. ὅσοι δὲ παραλαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθ. καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι. Cf. ib. XIV. 4, 5. Anders meinen Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der Pyth. Metaph., S. 61 f., u. A. Wendt, Berl. krit. Jahrb. 1828, S. 372. Ueber einige ihrer Gründe ſpäter; hier nur über die angezogne ganz klare Stelle. Daß Reinhold in ſeiner Verlegenheit zu einer ganz unſtatthaften Auslegung ſeine Zuflucht nimmt, hat mich nicht ſo verwundert, als daß W. ihm beiſtimmt. Sie leihen den Pythagor. den Gegenſatz zwiſchen dem δυνάμει ὂν und dem ἐνεργείᾳ ὄν, von welchem man bisher immer geglaubt hatte, daß ſein philoſophiſcher Gebrauch erſt beim Ariſtoteles zu ſuchen ſei. Um dieſe Entdeckung beneide ich ſie nicht. Aber ſie hätten ſie noch weiter treiben müſſen, wenn ſie die von mir bemerkte Parallelſtelle, met. XIV. 4, verglichen hätten. Denn ſie würden hier gefunden haben, daß auch die alten Mythologen jenen Gegenſatz gebrauchten und annahmen, die Herrſchaft der Nacht und des Uranos, oder des Chaos, oder des Okeanos ſei vor der Herrſchaft des Zeus nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach. Gar ſchön hat uns auch Reinh. bemerkt, daß, „wo Ariſt. in der Metaphyſik gegen Lehrbegriffe der frühern Philoſophen polemiſirt, er immer nur Rückſicht auf ihre ontologiſchen Beſtimmungen,

er dieſe Lehre mit der Annahme vergleicht, daß ſich Alles aus einem Urſaamen entwickelt habe. Nicht ſehr verſchieden hiervon erklärt ſich auch Theophraſtos über dieſen Punkt der Pythagoriſchen Lehre; weil nemlich den Pythagoreern in dem Princip der Menge das Unbegrenzte und Ungeordnete und alle Formloſigkeit liege, an ihm aber die Natur des Ganzen Theil habe, mehr oder weniger, könnten auch die, welche auf Gott die Urſache zurückführten, nicht annehmen, daß er Alles zum Beſten führe, ſondern nur, ſo weit es möglich ſei; vielleicht aber möge er auch nicht, indem dadurch alles Weſen aufgehoben werden würde, welches aus Entgegengeſetztem und für Entgegengeſetztes ſey [1]). Hierin liegt offenbar ausgedrückt, wie die Betrachtung, daß Alles aus Vollkommenem und auch aus Unvollkommenem ſei, Rückwirkung haben mußte auf die Betrachtung des erſten Princips, indem dies, das Unvollkommene zulaſſend oder ſetzend, auf alle Weiſe in ſeiner

---

nicht auf ihre theologiſchen Vorſtellungen nimmt." S. 59. Nur Schade, daß er nicht eine Zeile rückwärts von der angeführten Stelle geleſen hat, ſo würde er bemerkt haben, daß eben dort die Rede von Gott iſt.

1) Die ſehr verderbte Stelle lautet Met. 9. *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγ. μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός· ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα, ὡς εἰπεῖν, ἀμορφία καθ᾽ αὐτήν· ὅλως δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν, ἀλλ᾽ οἷον ἰσομοιρεῖν, ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἑτέρας ἢ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας. διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ᾽ εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ᾽ εἴπερ, ἐφ ὅσον ἐνδέχεται· τάχα δ᾽ οὔτ᾽ ἂν προέλοιτ᾽, εἴπερ ἀναιρεῖσθαι συμβήσεται τὴν ὅλην οὐσίαν, ἐξ ἐναντίων γε καὶ ἐναντίοις οὖσαν.*

Wirkſamkeit beſchränkt erſcheint. Das Gute alſo iſt nicht zuerſt, ſondern es ſoll erſt werden, wie das Thier oder die Pflanze aus dem Saamen, und wodurch könnte dies anders geſchehn, als dadurch, daß ſich das Eins ſelbſt hinein begiebt in die Weltbildung und das Weſen der Zahl Grund der Zahlen wird?

Aus dieſen Beſtimmungen über den erſten Grund iſt nun aber keineswegs klar geworden, weswegen er von den Pythagoreern eben die Zahl oder das erſte Eins, das Geradungerade genannt wurde. Denn eben ſo gut hätte es hiernach das Männlichweibliche, wie wir es auch ſonſt benennen hören [1]), oder das Gutböſe, oder das Weſen ſchlechthin, oder ſonſt wie heißen können. Denn daß nur ein Princip iſt, aus welchem eine Mehrheit von Dingen hervorgehe, konnte in verſchiednen Formen ausgeſprochen werden, unter welchen die Wahl nur davon abhängig ſein mußte, wie man ſich das Weſen der aus dem Princip hervorgehenden Dinge dachte [2]). Ganz unabhängig hiervon ſind nun mit Fleiß unſere bisherigen Unterſuchungen über das Grundweſen der Pythagoreer geblieben, damit die Eigenthümlichkeit ihrer Vorſtellungsweiſe im Folgenden reiner an das Licht treten könne. Im Allgemeinſten ſtellt ſich aber die Lehre der Pythagoreer über die einzelnen Dinge in der Formel dar: die Zahlen ſind der Grund oder das

---

1) Theol. arithm. I p. 7.

2) In dem bisher Ausgeführten liegt im Grunde kein anderer Gedanke, als der, welcher auch der Lehre vieler ioniſchen Philoſophen zum Grunde liegt, daß nemlich die Welt ſich aus einem unentwickelten Principe, aus einem Saamen etwa, zu einem entwickeltern Leben bilde und geſtalte.

Weſen der Dinge [1]. Wie ſie ſich dies vorſtellten, dies muß nun eben der Gegenſtand unſerer gegenwärtigen Unterſuchung ſein.

Zur Beantwortung unſerer Frage müſſen wir die abgeleiteten Gründe der Dinge etwas genauer unterſuchen. Unter dieſen Gründen zeichnen ſich die Grenze und das Unbegrenzte, die ungerade und die gerade Zahl, das Eins und die Menge ſchon dadurch aus, daß ſie in der Tafel der entgegengeſetzten Begriffe obenan ſtehn. Die beiden letzten derſelben hängen auch unmittelbar mit dem Begriffe der Zahl zuſammen; der erſte Gegenſatz aber ſcheint nicht ſo genau der Zahlenlehre ſich anzuſchließen, und doch beginnt auch Philolaos, in Uebereinſtimmung mit der Pythagoriſchen Kategorientafel, damit die Darſtellung ſeiner Lehre, daß er zu zeigen ſucht, Alles müſſe aus Begrenzendem, d. h. aus Grenze, und aus Unbegrenztem beſtehn [2]. Der Beweis dafür iſt uns nur mangelhaft überliefert worden, man kann ihn aber aus der Vorſtellungsweiſe der Pythagoreer einigermaßen ſich ergänzen. Sie bemerkten, daß alles, was erkannt werden könne, ein Begrenztes ſein müſ-

1) Arist. de coelo III. 1. ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσι, ὥσπερ καὶ τῶν Πυθ. τινές. Met. I. 6. καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις (sc. Πυθαγορείοις ἔλεγεν ὁ Πλάτων) — — οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα. Der Unterſchied zwiſchen Zahlen und Zahl iſt wohl zu bemerken.

2) Stob. ecl. I. p. 454. Böckh. Nr. 1. ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα. — — ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα, οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα, ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη.

ſe [1]), welches Anfang, Mitte und Ende habe [2]); Anfang und Ende ſind aber natürlich das Begrenzende oder die Grenzen, die Mitte dagegen das Unbegrenzte, welches Letztere ſie auch daraus entnommen zu haben ſcheinen, daß die Mitte zwiſchen den Grenzen in das Unbegrenzte getheilt werden kann [3]). Das, worauf es uns jedoch hier zuerſt nur ankommt, iſt zu zeigen, daß die Begriffe des Begrenzenden und des Unbegrenzten ihnen für ihre Lehre, d. h. für die Zahlenlehre, von der größeſten Bedeutung ſein mußten. Die Ordnung der Kategorientafel und des Philolaiſchen Werkes ſind uns hinlängliche Beweiſe.

Wir müſſen, um den wahren Sinn dieſer Lehre aufzufaſſen, die Begriffe, welche die Pythagoreer von dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten hatten, noch genauer zu beſtimmen ſuchen. Wenn die Grenze der Dinge als Anfang und Ende derſelben betrachtet wird, ſo iſt ſie natürlich als eine Vielheit geſetzt; daher ſpricht auch Philolaos von begrenzenden Dingen. Die begrenzenden Dinge ſind aber für das Körperliche zuletzt die räumlichen Punkte, welche die Pythagoreer Einheiten nannten [4]). Ariſtoteles ſagt, zwar nicht ausdrücklich die Pythagoreer nennend, aber

1) Philol. ap. Jambl. ad Nic. arithm. p. 7. ἀϱχὰν γὰϱ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείϱων ἐόντων.

2) Arist. de coelo I. 1. καθάπεϱ γάϱ φασι καὶ οἱ Πυθ., τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τϱισὶν ὥϱισται· τελευτὴ γὰϱ καὶ μέσον καὶ ἀϱχὴ τὸν ἀϱιθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός.

3) Joann. Philop. in Arist. phys. III. 4. τὸ δὲ ἄϱτιον τῆς ἐπ᾽ ἄπειϱον τομῆς αἴτιόν ἐστιν. Man erinnere ſich, daß ἄϱτιον und ἄπειϱον in gleichem Sinne gebraucht werden.

4) Arist. de coelo III. 1.

ſie doch hinlänglich durch ihre Stellung vor dem Platon und den Platonikern bezeichnend: „Es ſcheinen aber Einigen die Grenzen des Körpers, wie die Fläche und die Linie und der Punkt und die Einheit, Subſtanzen zu ſein, und zwar mehr als der Körper und das Solide [1]).“ Und etwas weitläuftiger ſetzen dies Andere aus einander: Die Pythagoreer hätten die Zahlen für Gründe der Dinge gehalten, weil ihnen das Erſte und Nicht-Zuſammengeſetzte Princip zu ſein geſchienen; das Erſte der Körper aber wären die Flächen, das Erſte der Flächen die Linien und das Erſte der Linien die Punkte, von ihnen Einheiten genannt, welche, durchaus unzuſammengeſetzt, nichts Früheres hätten; da nun die Einheiten Zahlen wären, ſo müßten die Zahlen Principe der Dinge ſein [2]). Wir ſehen, daß dieſe Zahlenlehre auf eine Erklärung des Körperlichen aus nicht

---

1) Met. VII. 2. δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. Cf. ib. III. 5; XIV. 3; de coelo l. l.

2) Alex. Aphrod. in Ar. de prim. phil. I. fol. 10 b. Ap. Brandis de perditis Arist. libris p. 30. ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων· τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθ. ὑπετίθεντο, ὅτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι. τὰ γὰρ ἁπλούστερά τε καὶ μὴ συναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει, ἐπιπέδων δὲ γραμμαὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δὲ στιγμαί, ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα, αὐτοὶ δὲ μονάδες ἔλεγον, ἀσύνθετα παντάπασιν ὄντα καὶ οὐδὲν πρὸ αὐτῶν ἔχοντα· οἱ δὲ μονάδες ἀριθμοί, οἱ ἀριθμοί ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων. Cf. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 152; adv. math. X. 249, wo vieles Ungehörige beigemiſcht iſt. Theon. Smyrn. math. Plat. I. 7; II. 31; Ariſt. Quint. de mus. III. p. 122. Darauf läuft auch hinaus Arist. met. I. 5. ἐπεὶ δὲ τούτων (sc. τῶν μαθημάτων) οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι.

körperlichen Gründen, denn die räumlichen Punkte ſind noch nicht Körper, ausgeht [1]), und alles, was hierüber geſagt wird, beſtätigt uns das, was ſchon in dem Ausdrucke „Grenze" liegt, daß die Pythagoreer das körperliche Daſein aus Punkten ſich erklärten, welche die letzte Begrenzung der Körper bilden. Das Begrenzende überhaupt iſt ihnen in Beziehung auf die körperlichen Dinge nichts, als eine Vielheit von Punkten, welche auf irgend eine Weiſe im Raum zuſammengeſetzt ſind, und alle Dinge beſtehn aus in ihnen enthaltenen Zahlen, heißt auch nichts Anderes, als: alle Dinge ſind aus Punkten oder räumlichen Einheiten, welche zuſammengenommen eine Zahl bilden, zuſammengeſetzt [2]).

---

1) Ariſtoteles ſagt daher in Bezug auf dieſe Lehre von den Grenzen der Körper met. III. 5. διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα τούτου πάθη, ὥστε καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς· οἱ δὲ ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες, ἀριθμούς.

2) Zuerſt hat E. Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der Pythagoriſchen Metaphyſik. Jena 1827. S. 29 f., und mit ihm Andere gegen meine Meinung über die Nicht-Ausgedehntheit der Pythagoriſchen Einheiten ſich erklärt. Reinh. ſtützt ſich auf eine Stelle, welche ich in meiner Geſch. d. Pyth. Phil. S. 144 ſelbſt angeführt und nur zu kurz abgefertigt habe, nemlich auf Arist. met. XIII. 6. Hier wird geſagt, die Pythag. nähmen an, die Zahlen ſeien nicht einheitlich, ſondern hätten Größe; daraus ſchließt Reinh., ſie wären ausgedehnt; als wenn es keine andere als eine ausgedehnte Größe geben könnte! Ariſtoteles ſagt ſelbſt met. XIV. 3, es könne eine Größe ohne Zahl geben; ſo kann es auch wohl nach ſeiner richtigen Einſicht eine Größe ohne Ausdehnung geben. Daß Ariſtoteles ſagt, die Zahlen der Pythagoreer hätten Größe und wären nicht einheitlich, liegt darin, daß er ſah, wie die Pyth. die erſte Einheit, und vielleicht auch die abgeleiteten Einheiten, noch in mehrere Einhei-

Hat man ſo den Begriff des Begrenzenden ſich beſtimmt, ſo kann man nicht leicht in Verlegenheit ſein, wie der Begriff des ihm entgegengeſetzten Unbegrenzten zu faſſen ſei. Bezeichnet das Begrenzende die äußerſten Enden, ſo muß das Unbegrenzte das Mittlere zwiſchen den Grenzen, den Zwiſchenraum bezeichnen [1]. Daher hat in der ganzen Lehre der Pythagoreer von altersher der Begriff des Zwiſchenraums die größeſte Bedeutung gehabt, nicht nur für die muſikaliſche Theorie [2], ſondern auch für die geometriſche Bildung der räumlichen Verhältniſſe [3]. Sie ſetzten nach jener Theorie Zwiſchenräume (διαστήματα, intervalla) nach verſchiednen Verhältniſſen, und leiteten daraus die Zuſammenſtimmung der verſchiednen Tonarten ab [4], eine Lehre, welche ſo alt iſt, als die wiſſenſchaftliche Behandlung der Muſik, ſo weit wir dieſe kennen. Dieſes Begriffes vom Zwiſchenraum bedurften die Pythagoreer, um durch ihre einheitlichen Zahlen den Raum ſich erfüllt zu denken. An ſich nemlich ſind ihnen ihre Einheiten wahre geometri-

---

ten ſich ſpalten ließen. Eben ſo ſetzten ſie das ἄπειρον als Einheit und theilten es auch. Arist. phys. III. 5.

1) Vom Ariſtoteles de coelo II. 13 wird nach Pythagor. Lehre dem πέρας das μεταξύ entgegengeſetzt, ſo wie ebend. I. 1 das μέσον der ἀρχῇ und τελευτῇ entgegenſteht. Wir lernen aber auch aus der erſtern Stelle, daß die Pythag. die πέρατα nicht immer als die äußern Grenzen der Körper nahmen, denn die Grenzen der Weltkugel ſind ihnen der Mittelpunkt und der Umfang.

2) Cf. Plat. de rep. VII. p. 531.

3) Nicom. arithm. II. p. 72. Nach dem Philolaos b. Böckh Nr. 9. Arist. Quint. de mus. III. p. 121.

4) Ich muß hierüber auf Böckh's Philol. Nr. 5 f. verweiſen.

ſche Punkte, alſo unkörperlich, und wenn man zwei ſolcher Einheiten zuſammenſetzen wollte, ſo würde daraus auch nicht ein Körper, nicht einmal eine Linie entſtehn, weil aus der Zuſammenſetzung des Nicht-Ausgedehnten an ſich keine Ausdehnung entſtehn kann. Man ſieht, wie hier nothwendig das zweite Princip der Pythagoreer in das Mittel oder recht eigentlich in die Mitte treten muß, um den nach drei Maaßen ausgedehnten Körper zu erzeugen. Denn wenn die Einheiten, die Punkte, Anfang und Ende oder die Grenzen bilden, das Unbegrenzte aber die Mitte, ſo wird eben durch das in die Mitte treten des Unbegrenzten erſt die Ausdehnung, und zwar die geometriſche Ausdehnung nach drei Maaßen, erſt durch ein dreifaches Intervall zwiſchen vier Punkten, wie Philolaos ſich gedacht zu haben ſcheint [1]), ſo daß auch, nach demſelben Philolaos, der Kubus aus drei gleichen Intervallen beſteht [2]). Wenn man dieſes alles bedenkt, ſo wird man in der Art, wie ſpätere pythagoriſirende Mathematiker die körperlichen Maaße aus Punkten oder Einheiten und aus Intervallen erklären, die alterthümliche Denkweiſe der Pythagoreer genau wiedergegeben finden. Darnach war ihnen das Princip des nach drei Dimenſionen ausgedehnten Körpers die Fläche, denn der Körper beſtehe aus in verſchiednen Intervallen zuſammengeſetzten Flächen; aber die Fläche ſei nicht ſelbſt der Körper, da ſie nur nach zwei Dimenſionen aus-

1) Theol. arithm. p. 56; Böckh Nr. 21. *μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι.*

2) Vergl. die Stellen des Nikomachos und Caſſiodor b. Böckh Nr. 9.

gedehnt; das Princip der nach zwei Dimenſionen ausgedehnten Fläche ſei ferner die Linie, denn die Fläche ſei aus Linien in verſchiednen Intervallen zuſammengeſetzt, aber die Linie nicht ſelbſt die Fläche, denn ſie habe nur eine Dimenſion; endlich das Princip der Linie ſei der Punkt, denn die Linie beſtehe aus Punkten, welche in einem beſtimmten Intervall zuſammengeſetzt, die Linie erſt bilden, aber nicht ſelbſt Linien ſeien, denn der Punkt habe kein Intervall und keine Dimenſion; er ſei eine wahre Einheit[1]). So konnte Ariſtoteles nach Pythagoriſcher Lehre mit Recht ſagen, daß aus der Grenze oder den Einheiten und aus dem Unbegrenzten oder den Intervallen die räumliche Größe erſt werde[2]). Es iſt in dieſer Lehre eine wahre mathematiſche Conſtruction der räumlichen Größe enthalten, bei welcher nichts vorausgeſetzt wird, außer nur, daß es von einander

---

1) Boëth. arithm. II. 4; Nic. inst. arithm. II. 6. *ἔσται μὲν οὖν ἡ μονὰς σημείου λόγον ἐπέχουσα καὶ τόπον, ἀρχὴ μὲν διαστημάτων καὶ ἀριθμῶν, οὔπω δὲ γραμμή, οὐδὲ διάστημα· ἀμέλει οὔτε σημεῖον σημείῳ συντεθὲν πλέον τι ποιεῖ· ἀδιάστατον γὰρ ἀδιαστάτῳ συντεθὲν διάστημα οὐχ ἕξει, ὥσπερ εἴ τις τὸ οὐδὲν οὐδενὶ συντεθὲν σκέπτοιτο· οὐδὲν γὰρ ποιεῖ. — — ἀδιάστατος ἄρα ἡ μονὰς καὶ ἀρχοειδής, πρῶτον δὲ διάστημα εὑρίσκεται καὶ φαίνεται ἐν δυάδι, εἶτα ἐν τριάδι, εἶτα ἐν τετράδι καὶ ἑξῆς ἐν τοῖς ἀκολούθοις* (cf. Philol. in theolog. arith. p. 56): *διάστημα γάρ ἐστι δυοῖν ὅρων τὸ μεταξὺ θεορούμενον· πρῶτον δὲ διάστημα γραμμὴ λέγεται· γραμμὴ γάρ ἐστι τὸ ἐφ' ἓν διαστατόν· δύο δὲ διαστήματα ἐπιφάνεια· ἐπιφάνεια γάρ ἐστι τὸ διχῆ διαστατόν· τρία δὲ διαστήματα στερεόν· στερεὸν γάρ ἐστι τὸ τριχῆ διαστατόν.*

2) Met. I. 7. *ἐκ τούτων* (sc. *πέρατος καὶ ἀπείρου*) *εἶναι τὸ μέγεθος.* Wir beziehen dies blos auf die räumliche Größe, mit Rückſicht auf Met. XIII. 6, wiewohl es auch allgemeiner gefaßt werden könnte.

getrennte Einheiten gebe, welche auf einander bezogen werden können, und daß nur drei ſolcher Beziehungen nach den drei körperlichen Dimenſionen möglich ſeien. Doch wird auch die Nothwendigkeit, die Einheiten auf einander zu beziehen, den Pythagoreern darin gegründet geweſen ſein, daß alle Einheiten von der erſten Einheit zu einer Welt umfaßt werden.

Wenn man ſich nun feſtgeſtellt hat, daß die Pythagoreer unter dem Unbegrenzten, welches von dem Begrenzenden eingenommen und umfaßt wird [1]), den Zwiſchenraum zwiſchen den begrenzenden Punkten ſich gedacht haben, ſo kann wohl Jemanden noch die Frage einfallen, aus was denn dieſer Zwiſchenraum beſtehn ſolle? Man hat gemuthmaßt, die Pythagoreer hätten ſich den Zwiſchenraum oder das Unbegrenzte als Hauch oder als luftartig gedacht [2]); allein wenn man bemerkt, daß die Luft von ihnen als ein beſtimmter Körper betrachtet und, wie wir ſpäter ſehn werden, auf eine beſtimmte Figur zurückgebracht wurde, ſo verſchwindet die Wahrſcheinlichkeit dieſer Meinung. Vielmehr, im Gegenſatz gegen die begrenzenden Enden, haben wir das Unbegrenzte auch als bloßen Zwiſchenraum zu denken. Und indem die Pythagoreer in dem zweiten Gliede ihrer Gegenſätze das Verneinende in der Welt ausdrücken wollten, ſcheinen ſie auch in dem Unbegrenzten etwas Verneinendes geſehn zu haben, einen leeren

1) Arist. phys. III. 4.

2) Brandis a. a. O. II. 3. Es bezieht ſich dieſe Hypotheſe auf den Ausdruck ἄπειρον πνεῦμα b. Ariſt. Phys. IV. 6 und πνοὴ Stob. ecl. I. p. 380. Davon weiter unten.

Zwiſchenraum. Daß die Pythagoreer ein Leeres ſetzten, iſt aus vielen Zeugniſſen unleugbar [1]), und daß ſie es als einen der Gründe aller Dinge betrachteten, iſt ſchon daraus wahrſcheinlich, daß alle, welche ein Leeres in ſtrengem Sinne angenommen haben, es auch als etwas Urſprüngliches ſich dachten, weil kein Raumerfüllendes dem Leeren gleichartig werden kann. Doch wir bedürfen ſolcher Analogieen nicht, um zu beweiſen, daß die Pythagoreer das Leere als ein Princip der Dinge betrachteten; denn Ariſtoteles ſagt ausdrücklich, das Leere trenne nach den Pythagoreern zuerſt die Zahlen und beſtimme ihre Natur [2]), ſo wie es auch die Oerter aller Dinge beſtimme [3]). Hierdurch wird alſo geſetzt, daß die Trennung der Zahlen oder Einheiten von einander erſt durch das Leere entſtehe, oder, was daſſelbe iſt, daß die Einheiten oder Zahlen erſt durch das Leere werden. Wenn aber das Leere ein Princip der Zahlen iſt und die Zahlen Princip aller Dinge ſind, ſo iſt es klar, daß die Pythagoreer das Leere auch als ein Princip aller Dinge betrachteten. Es kann demnach nur die Frage ſein, welcher von den beiden entgegengeſetzten Gründen der Dinge das Leere ſein ſolle, ob das Begrenzende oder das Unbegrenzte? Aber auch hierüber giebt Ariſtoteles befriedigende Auskunft, denn an zwei Orten ſpricht er

---

1) Arist. phys. IV. 6; ap. Stob. ecl. I. p. 380; Plut. de pl. ph. II. 9; Stob. ecl. I. p. 388.

2) Phys. IV. 6. καὶ τοῦτ᾽ (sc. τὸ κενὸν εἶναι χωρισμόν τινα τῶν ἐφεξῆς) εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς, τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.

3) Ap. Stob. ecl. I. p. 380. τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί.

davon, daß von dem Begrenzenden das Unbegrenzte, welches auch das Gerade ſei, angezogen, eingenommen und begrenzt werde [1]), an einem dritten und vierten Orte aber ſagt er, das Leere gehe in den Himmel ein, und der Himmel ſei eins, und aus dem Unbegrenzten werde das Leere, welches aller Dinge Oerter beſtimme, in ihn eingeführt [2]).

---

1) Met. XIV. 3. φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος — εἴτ᾽ ἐξ ἐπιπέδων, εἴτ᾽ ἐκ χροιᾶς, εἴτ᾽ ἐκ σπέρματος, εἴτ᾽ ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν — εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος. Die Worte ἀποροῦσιν εἰπεῖν ſind nicht bloß auf ἐξ ὧν, ſondern auf den ganzen Zwiſchenſatz zu beziehn: ſie wiſſen nicht zu ſagen, ob ꝛc. Phys. III. 4. καὶ οἱ μὲν τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχει τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν. Nach den Auslegern nemlich die Unendlichkeit der Theilbarkeit.

2) Phys. IV. 6. εἶναι δ᾽ ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ. Ap. Stob. ecl. I. p. 380. τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ᾽ ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί. Aus dieſer Stelle und aus Met. I. 1. εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου κτλ. hat man ſchließen wollen, das κενὸν ſei nur ein Theil des ἄπειρον, indem es zugleich mit der πνοὴ und dem χρόνος in dieſem ſei. Allein als ein Beſtimmtes kann es doch nicht mit andern Beſtimmten in dem Unbeſtimmten, als welches ſich auf jeden Fall die Pyth. das ἄπειρον dachten, ſein, ja das Unbeſtimmte kann überhaupt keine Arten haben. Der Gedanke, welcher in jenen Stellen ausgedrückt werden ſoll, iſt, daß zuerſt das Nächſte des Unbeſtimmten in die Welt eingezogen wird, und dadurch in dieſer der leere Zwiſchenraum im Oertlichen und Zeitlichen, welche beide zum Leben oder Athem der Welt gehören, ſich bilde. Noch eine andere Parallele zwiſchen ἄπειρον und κενὸν iſt zu bemerken. Arist. phys. III. 4. καὶ εἶναι δὲ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον. Plut. de pl. ph. II. 9. ἔκτος εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος, καὶ ἐξ οὗ.

In dieſen Stellen vertreten nun offenbar der eine Himmel und das Leere dieſelbe Rolle, welche in jenen das begrenzende Eins und das Unbegrenzte ſpielen, ſo daß wir auf keine Weiſe zweifeln können, das Leere nach den Vorſtellungen der Pythagoreer als den Grund der Weltbildung zu betrachten, welcher ſonſt von ihnen als das Unbegrenzte bezeichnet wird.

Dieſe Unterſuchungen führen uns aber auf ein noch weiteres Gebiet, indem ſie uns die Frage anregen, wie die Pythagoreer ihrer entgegengeſetzten Begriffe ſich bedient haben möchten, um die Entſtehung der Welt zu erklären. Wir werden ſehn, daß ihre Erklärungsart genau zu der Vorſtellung paßt, welche ſie von dem Beſtehen der Dinge nach unſerer Auffaſſungsweiſe hatten und daher auch dieſe beſtätigt. Wie von uns gezeigt worden iſt, ſagte ihnen ihre Zahlenlehre in Rückſicht auf das Sein der Dinge aus, alle Dinge beſtänden aus Einheiten, welche in verſchiednen Zwiſchenräumen zu einander geordnet wären, ſie bildeten alſo eine Zahl von Einheiten und darin liege ihr Weſen. Nun gingen aber die Pythagoreer, wie auch ſchon früher gezeigt, von einer urſprünglichen Einheit aus, und wenn ſie daher jene Anſicht von der Natur der Dinge mit dieſer Anſicht von ihrem erſten Grunde in Einklang bringen wollten, ſo mußten ſie zeigen, wie eine Vielheit von Einheiten aus der urſprünglichen Einheit entſtehn könne.

Die Pythagoreer ſchilderten das Entſtehen der Welt als eine werdende Verbindung unter den entgegengeſetzten Urgründen des Unbegrenzten und des Begrenzenden, des Geraden und des Ungeraden. Doch wurde dieſe Verbindung auch als eine urſprüngliche von ihnen gedacht, indem

ſie das oberſte Princip das Geradungerade nannten. Es möchte daher ihre Schilderung von der Entſtehung der Welt wohl nur als eine genetiſche Erklärung zu betrachten ſein, und in dieſem Lichte erblickten ſie auch die Alten, indem ſie überlieferten, die Pythagoreer hätten gelehrt, daß die Welt nicht der Zeit, ſondern nur der menſchlichen Denkweiſe nach entſtanden ſei [1]). Die Pythagoreer dachten ſich nun das erſte Eins oder das Ungerade, nach deſſen Entſtehung ſie nicht ſuchten [2]), als vom Unendlichen oder Leeren umgeben [3]); das Unendliche iſt ihnen der Ort des Einen [4]). Aber zugleich ſetzten ſie auch ein Streben

---

1) Stob. ecl. I. p. 450. Es ſcheint nur eine Conſequenz des Ariſt., welche ſich auch nicht auf die Pythag., ſondern auf Platoniker bezieht, wenn er ſagt Met. XIV. 4. ὥστε φανερὸν ὅτι οὐ τοῖ θεωρῆσαι ἕνεκεν ποιοῦσι τὴν γένεσιν τῶν ἀριθμῶν.

2) Arist. l. l. τοῦ μὲν οὖν περιττοῦ γένεσιν οὔ φασιν. Ohne den Namen der Pythagoreer.

3) Auf dieſe Vorſtellung führen die ſchon angeführten Stellen Arist. met. XIV. 3; phys. III. 4; IV. 6; ap. Stob. ecl. I. p. 380, 388; Plut. de pl. ph. II. 9; Eudemus in comm. ad Themist. in Ar. phys. p. 105. ed. Venet. 1542. Pythagoricus Archytas, ut Eudemus retulit, extra coelum esse corpus infinitum probabat hoc argumento: interrogabat enim, si quis in extremo coelo esset, posset necne manum extendere baculumve; si posset, erit igitur vel locus, vel corpus ibi. Si locus, et corpus, quia locus potest corpus recipere et in aeternis posse et esse eandem habent rationem; hoc deinde concesso infinitum illud esse contendebat, quia quocunque fine dato idem ipse interrogabat, non posse autem manum ponere absurdum videtur; quid enim hoc prohibeat? In dieſen Beweis hat ſich freilich Fremdartiges eingeſchlichen. Daß das infinitum ein corpus ſei, iſt nicht Pythagoriſch.

4) Ohne den Namen der Pythagoreer und nicht allein auf die

der ſo von einander getrennten Gegenſätze, ſich mit einander zu verbinden [1]). Daher ziehe ſogleich das begrenzende Eine das, was ihm vom Unendlichen am nächſten liegt, an ſich und in ſich ein und begrenze es. Dies nannten die Pythagoreer das Einathmen des Unendlichen oder auch einen unendlichen Athemzug, durch welchen das Leere in die Welt trete und nun die Dinge von einander trenne [2]). Man ſieht, daß nach dieſer Vorſtellungsweiſe das Eins der Pythagoreer urſprünglich als ein durchaus ungeſondertes, als eine ſtetige und ungetheilte Größe gedacht wird, welcher aber zugleich das Vermögen beiwohne, ſich ſelbſt vermittelſt des trennenden leeren Raumes in eine Vielheit von Dingen zu ſpalten. Daſſelbe wird auch vom Unbegrenzten angenommen; an und für ſich iſt es ungetrennt, und erſt dadurch, daß es in das Begrenzende eingeht, wird es in mehrere Theile getheilt [3]). So dachten ſich alſo die Pythagoreer das Entſtehen der Welt als ein Zuſammentreten der beiden entgegengeſetzten Urgründe, wobei aber nicht zu überſehn iſt, daß die Rolle, welche das Unbegrenzte in der Weltbildung ſpielt, nur eine verneinende iſt; denn es

---

Pyth. bezüglich iſt folgende und die zunächſt anzuführende Stelle. Arist. XIV. 4. *καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι.* Cf. ib. 5. p. 303, 2. Brand.

1) L. l. *καὶ ὀρέγισθαι τοῦ φθαρτικοῦ· φθαρτικὸν γὰρ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον.*

2) Arist. phys. IV. 6. *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις.* Plut. de pl. ph. II. 9.

3) Arist. phys. III. 5. *ἅμα γὰρ οὐσίαν ποιοῦσι τὸ ἄπειρον καὶ μερίζουσι.*

verhält ſich leidend, indem es eingeathmet wird, und in der Welt ſelbſt bildet es auch nichts, als den leeren Zwiſchenraum zwiſchen den Einheiten, welche urſprüngliche Beſtandtheile der ewigen Ureinheit ſind. Hierin erblicken wir wieder, wie das wahre Sein, das Vollkommene der Dinge, ihnen allein in der Grenze gegründet iſt. Dieſe wird auf der einen Seite als Einheit gedacht, aber auch als das wahre Princip der Vielheit [1]); ſie ſtellt die in ſich ſelbſt beſtimmte Einheit der Welt dar, das Alles Umfaſſende, und als ſolches wird auch das Eins vom Philolaos als Grund aller Dinge, als Gott geprieſen, welcher Alles lenke und führe, ein einiger und ewiger, bleibend und unbewegt, ſich ſelbſt gleich und verſchieden von allen andern Dingen [2]). Die Entwicklung der Welt erſcheint ihnen als ein Lebensproceß, welcher durch die in ihr enthaltenen Urgründe bedingt iſt; daher hängt auch von dem Eingehn des unendlichen Leeren in den Uranos oder in die Welt der Athem oder das Leben der Welt ab, und mit dem Athem geht auch erſt die Zeit, welche Archytas das Intervall

1) Daher iſt beim Ariſtoteles gewöhnlich vom πέρας die Rede, wärend Philolaos die περαίνοντα als Gründe der Welt ſetzt.

2) Phil. de mundi opific. p. 24. Böckh Nr. 19. ἐντὶ γάρ φησιν ὁ ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἄτερος τῶν ἄλλων. Die Gleichheit, Unbewegtheit und das Bleibende des Philolaiſchen Gottes muß man nicht ſeinem durch verſchiedne Entwicklungen hindurchgehenden Leben entgegenſetzen, wie dies Reinhold a. a. O. S. 65 f. gethan hat; alle dieſe Ausdrücke beziehn ſich auf die Perſon Gottes, um mich dieſes Ausdrucks zu bedienen, nicht aber auf ſeine veränderliche Entwicklung. S. Böckh S. 151.

vall der ganzen Natur nannte [1]), in die Welt ein, natürlich, denn die Zeit iſt nur durch die Unterſcheidung einer Folge verſchiedner Momente, welche doch wieder durch die begrenzenden Momente zu einer Einheit umfaßt werden [2]).

So erſcheint uns die Lehre der Pythagoreer von zwei entgegengeſetzten Urgründen im Zuſammenhang mit ihrer Lehre, daß Alles aus Einem ſtamme und von einem höchſten Gott regiert werde. Denn die Urgründe ſind in der urſprünglichen Einheit Gottes, in dem Geradungeraden, in der Urzahl vereinigt, indem von Anbeginn die lebendige Entwicklung des ganzen Himmels oder der Welt war. Daher iſt auch der ganze Himmel Zahl [3]) und Zahl das Weſen aller Dinge [4]), die Dreiheit aber umfaßt die Zahl des All, weil ſie Anfang, Mitte und Ende in ſich umſchließt [5]). Die ganze Welt aber iſt nur dadurch Zahl, daß die in ihr zur Einheit umfaßten Einheiten von einander getrennt ſind durch den leeren Zwiſchenraum; denn die Zahlen werden erſt durch das Leere; und ſo erſcheint auch die wahrnehmbare Welt, indem ſie die Zahl aller Dinge um-

1) Simpl. phys. fol. 165 a.

2) Daß die Pythagor. nicht nur die räumliche, ſondern auch die zeitliche Größe aus Grenzen und Intervallen ſich conſtruirten, darauf deutet Ariſtot., indem er an mehrern Stellen, welche ſich auf Pythagor. Lehre beziehn, das νῦν, als Element der Zeit, der στιγμή, als Element des Raums, vergleicht. De coelo III. 1 fin.; met. III. 5. p. 59, 7. Brand.

3) Arist. met. I. 5.

4) Ib.

5) Arist. de coelo I. 1.

faßt, zwar als das, was überhaupt iſt [1]), aber auch zugleich als ein Weſen, an welchem die Unvollkommenheit haftet, welche im Leeren, in dem Unbegrenzten, überhaupt im zweiten Princip ausgedrückt iſt. Die Pythagoreer mögen ſich nun ſo viel als möglich verſteckt haben, daß ſie durch die Einführung ihrer Gegenſätze in das Seiende auch das, was Alles umfaßt und Grund aller Dinge iſt, Gott, die allgemeine Weltkraft, ſelbſt mit an der Unvollkommenheit der Dinge Theil nehmen ließen, ſo konnte ihnen doch nicht verborgen bleiben, daß bei dem Uebel, welches wenigſtens in einem Theile der Welt herrſcht, auch Gott nicht im Stande ſei, Alles zum Beſten zu führen. Aber ſo viel als möglich ſollte er doch dahin ſtreben, und ſo nahmen ſie an, das Schönſte und Beſte ſei nicht im Beginn der Dinge, ſondern werde erſt durch die Entwicklung des göttlichen Weſens in der Welt.

Wir finden alſo das Weſentliche der Pythagoriſchen Zahlenlehre darin begründet, daß aus den mathematiſchen Verhältniſſen alles in der Welt abgeleitet und die räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe aus den Verhältniſſen der Einheiten oder der Zahlen zu einander erklärt werden ſollten. Alles iſt aus dem urſprünglichen Eins oder aus der Urzahl, und weil ſich das Eins, in ſeiner lebendigen Entwicklung das Leere einathmend, in die Vielheit der Einheiten ſpaltet, aus der Vielheit dieſer Einheiten oder aus den Zahlen. Nun wird hierbei vorausgeſetzt, daß durch die

---

1) Arist. met. I. 7. ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστίν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.

Zuſammenſetzung der Einheiten verſchiedenartige Verhältniſſe entſtehn nach Verſchiedenheit der Intervallen; denn darauf ſcheinen die Pythagoreer, ihrer muſikaliſchen Lehre gemäß, alle Verſchiedenheit zurückgebracht zu haben, und mußten es wohl, da ſie in den Einheiten oder Punkten keine Verſchiedenheit finden konnten [1]). Es kam nun aber, wenn die Pythagoriſche Lehre nicht bloß bei den Grundſätzen ſtehn bleiben ſollte, darauf an, die Verſchiedenheit der Verhältniſſe in der Welt nachzuweiſen. Allein wer die Schwierigkeit einer ſolchen Nachweiſung bedenkt, wird ſich nicht wundern, wenn er bemerkt, daß hierbei die Pythagoreer zu willkürlichen Annahmen ihre Zuflucht nahmen. In ſo weit kann man noch einen allgemein verſtändlichen Gedanken hierbei zum Grunde liegend finden, als die Pythagoreer verlangten, daß alle Verhältniſſe in der Welt harmoniſch oder überhaupt ſymmetriſch geordnet ſein müßten [2]). Der Begriff der Harmonie, welcher ihnen alle nach einem beſtimmten Geſetze geordneten Verhältniſſe umfaßt zu haben ſcheint, ſchloß ſich an ihre Lehre auf eine doppelte Weiſe an. Sie bemerkten nemlich, da die Einheit der Welt aus entgegengeſetzten Elementen, wie ſie dieſe in ihrer Tafel der Gegenſätze verzeichneten, zuſammengeſetzt ſei, ſo müſſe es ein paſſendes Band für ſie geben, daß ſie in Ordnung unter einander erhalten würden, und dieſes Band ſei die Harmonie. Daher ſagte Philolaos: „Da

---

1) So wird auch von den Spätern die unbeſtimmte Zweiheit oder das Unbegrenzte als das Princip aller Verſchiedenheit angeſehn.

2) Harmonie und Symmetrie werden oft für gleichbedeutend genommen, z. B. Plut. de pl. ph. I. 3.

nun die Gründe der Dinge weder ähnlich, noch gleichartig waren, war es auch unmöglich für ſie, geordnet zu werden, wenn nicht Harmonie hinzugetreten wäre, auf welche Weiſe ſie auch wurde. Aehnliche und gleichartige Dinge hätten zwar der Harmonie nicht bedurft, unähnliche aber und nicht gleichartige und nicht gleichmäßige, ſolche mußten nothwendig durch Harmonie zuſammengebunden werden, wenn ſie in einer geordneten Welt enthalten ſein ſollten [1])." Nun iſt aber die Verbindung der Gegenſätze auch ſchon in dem erſten Princip der Pythagoreer, in dem erſten Eins, geſetzt, und dies iſt ihnen alſo auch Grund der harmoniſchen Verbindungen in der Welt oder Grund-Harmonie. Deswegen ſagten die Pythagoreer auch in demſelben Sinne, die Zahl oder die Harmonie ſei Grund aller Dinge und die ganze Welt Harmonie und Zahl, und überhaupt wurden Harmonie und Zahl von ihnen in derſelben Bedeutung genommen [2]). In dieſem Sinne nun iſt ihnen die Harmonie Grund der Einheit aller Dinge und die ganze Welt eine Harmonie der nach beſtimmten Verhältniſſen zuſammengeſetzten Einheiten oder Zahlen.

Einen andern Anknüpfungspunkt für ihre Lehre von der Harmonie finden wir darin, daß durch die ganze Lehre

---

1) Stob. ecl. I. p. 460; Böckh's Philol. Nr. 4. *ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ᾽ ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μη ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὅμοια καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο· τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.* Vergl. den Begriff der Harmonie nach dem Philol. b. Böckh Nr. 3.

2) Arist. met. I. 5; Böckh's Philol. Nr. 18.

der Pythagoreer der Gedanke hindurchgeht, Ordnung in den Verhältniſſen halte die ganze Welt zuſammen und beſtimme das Weſen der Dinge, ſo daß auch das ganze Leben der Welt nicht bloß als ein Verbinden der Gegenſätze, ſondern auch als ein ordnungs- und geſetzmäßiges Verbinden derſelben betrachtet wird. Dieſes drückt ſich nun weniger in dem Begriffe des erſten Eins, als in dem Begriffe der Harmonie aus. Am meiſten wird man dieſen Gedanken da wiedererkennen, wo er zu willkürlichen Annahmen führt, wie zu der, daß es zehn Weltkörper gebe, welche in harmoniſchen Abſtänden zu einander ſtänden [1]), ferner in mancherlei andern Bemerkungen, welche zeigen ſollten, wie die Erſcheinungen in der Natur und in dem vernünftigen Leben nach beſtimmten Zahlenverhältniſſen angeordnet ſeien, und welche im Allgemeinen vom Ariſtoteles in den Satz zuſammengefaßt werden, daß die Pythagoreer in den Zahlen viele Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken gemeint hätten [2]). So iſt auch ihre Tafel der entgegengeſetzten Elemente nach der vollkommenen Zahl Zehn geordnet, ſo bemerkten ſie die geſetzliche Wiederkehr gewiſſer Zahlen in beſtimmten Naturerſcheinungen, z. B. daß es 7 Saiten oder Harmonien gebe, 7 Plejaden, 7 Vokale, und daß im ſiebenten Jahre einige Thiere regelmäßig die Zähne wechſeln [3]). Aus demſelben Grunde ging auch die Weiſe der Pythagoreer hervor, Be-

---

1) Arist. l. l.

2) L. l. *ἐν δὲ τούτοις (τοῖς ἀριθμοῖς) ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις.*

3) Arist. met. XIV. 6.

griffe nach gewiſſen Zahlen zu beſtimmen, z. B. die Begriffe der Gerechtigkeit, der Seele, der gelegnen Zeit, und überhaupt das Weſen der Dinge in Zahlenverhältniſſen begründet zu finden, welches Eurytos am weiteſten getrieben zu haben ſcheint, indem er eine beſtimmte Zahl für das Weſen des Menſchen, eine andere für das Weſen des Pferdes und ſo der übrigen Dinge feſtſetzte [1]). Hierin mußte nun wohl gewiß viel Willkür herrſchen; allein es lag dabei gewiß die richtige Anſicht zum Grunde, daß alles in der Welt nach einer beſtimmten Ordnung der Verhältniſſe ſich bilden müſſe. Auch ſteht dies im Zuſammenhange mit der Lehre der Pythagoreer, daß aus dem Unvollkommnern das Vollkommnere ſich entwickle.

Wenn nun aber die Pythagoreer dieſe ihre Vorſtellungsweiſe zu einer zuſammenhängenden Lehre ausbilden wollten, ſo bedurften ſie eines Maaßes für die harmoniſchen Verhältniſſe. Dies glaubten ſie hauptſächlich in den Verhältniſſen der Oktave gefunden zu haben [2]), unſtreitig von ihrer Liebe zur Theorie der Muſik geleitet. Doch wollten ſie damit keineswegs alle übrigen arithmetiſchen und geometriſchen Verhältniſſe von ihrer Betrachtung und Nachweiſung harmoniſcher Anordnung ausſchließen, wie denn gewiß die Verehrung der Zehn, als einer vollkommenen Zahl, und die Bedeutung, welche ſie den vier erſten Zahlen und den fünf regelmäßigen Körpern beilegten, nicht muſikaliſchen, ſondern mathematiſchen Urſprungs iſt. Der Natur der Sache gemäß konnte bei den willkürlichen Be-

1) Theophr. met. 3; Arist. met. XIII. 8.

2) Böckh's Philol. Nr. 5.

ſtimmungen der Pythagoreer über die regelmäßigen Verhältniſſe in der Welt kein Syſtem aus ſich ganz gleichbleibenden Grundſätzen verfolgt werden.

Wie weit nun die Pythagoreer dieſe allgemeinen Anſichten von der Natur der Dinge im Beſondern nachwieſen, darüber ſind uns im Ganzen nur ſehr ungenügende und fragmentariſche Nachrichten übrig geblieben, welche überdies dadurch verdunkelt werden, daß ſich in vielen Fällen das echt alterthümlich Pythagoriſche nicht von dem unterſcheiden läßt, was ſpätere Neu-Pythagoreer, mit Zahlen und Figuren ſpielend, gefabelt haben. Nur ſo viel ſehn wir wohl im Allgemeinen, daß die Pythagoreer mit großer Kühnheit ihre Meinung verfolgten, daß alles Weſen der Dinge in harmoniſchen Verhältniſſen gegründet ſei, und eben in dieſer Kühnheit offenbart ſich uns, wie kräftig und lebendig ihre Lehre ihnen war.

Wir müſſen zuerſt hier ausführen, wie ihnen die phyſiſche Beſchaffenheit der Körper in den mathematiſchen Verhältniſſen gegründet war. Beſonders von der Farbe und vom Tone wird uns geſagt, daß ſie dieſelben aus der Oberfläche der Körper abgeleitet hätten [1]); es gilt dies aber auch wohl auf gleiche Weiſe von allen übrigen ſinnlichen Beſchaffenheiten. Nachdem ſie nemlich gezeigt hatten, wie die Einheit der Punkt, die Zweiheit die Linie, die Dreiheit die Fläche, die Vierheit der geometriſche Körper ſei, nahmen ſie weiter an, die Fünfheit ſei der phyſiſche

---

1) Arist. de sens. 3. διὸ καὶ οἱ Πυθ. τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν. Plut. de pl. ph. IV. 20; Heraclides ap. Porphyr. in harm. Ptol. c. 3. p. 213.

Körper mit ſeinen ſinnlichen Beſchaffenheiten [1]). Dies ſteht in Verbindung mit der Lehre von den Elementen, deren ſie zuerſt fünf gezählt zu haben ſcheinen, ausgehend von der Ableitung derſelben aus den fünf regelmäßigen Körpern. Auf dieſe nemlich brachten ſie die Figur der Elemente zurück, indem der Kubus die Erde, die Pyramide das Feuer, das Oktaeder die Luft, das Jkoſaeder das Waſſer und das Dodekaeder das fünfte Element ſei [2]), welches erſt ſpäter den Namen des Aethers erhalten zu haben ſcheint. Eine Analogie hiermit bot ſich den Pythagoreern auch zwiſchen den fünf Elementen und den fünf Sinnen dar, welche ſie wohl nicht vernachläſſigten [3]).

Unter allen Elementen nahm den Pythagoreern das Feuer die erſte Stelle ein. Sie betrachteten es gewiſſermaßen als das Princip des Lebens in der Welt [4]). Deswegen wieſen ſie ihm auch die geehrteſte Stelle in der Welt

---

1) Theol. arithm. 8. p. 56. *Φιλόλαος δὲ μετὰ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι κτλ.* S. Böckh's Phil. Nr. 21.

2) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 10. *καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί. τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ἁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον.* Plut. de pl. ph. II. 6. *Πυθαγόρας, πέντε σχημάτων ὄντων στερέων, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν.* Theol. arithm. 5. p. 26 fin. Herm. irris. phil. gent. 16. p. 225. Es beziehn ſich hierauf auch einige der Erzählungen, welche vom Verrath des Hippaſos handeln.

3) Stob. ecl. I. p. 1104; theol. arithm. l. l.; Arist. Quint. III. p. 122.

4) Diog. L. VIII. 27.

an, d. h. nach ihrer Vorſtellungsweiſe die Grenze nach außen und nach innen, alſo die Mitte der Weltkugel und ihre Kugelfläche. In der Mitte der Welt daher, lehrten ſie, ruhe das Feuer, die Wache oder die Burg des Zeus (*Διὸς φυλακὴ, Ζηνὸς πύργος*), ein Kubus, weil der Kubus wegen ſeiner drei gleichen Intervallen ihnen der vollkommenſte Körper iſt, daher auch der Altar des Weltalls, welcher zuerſt ſich bildet, ehe noch Ordnung die übrige Welt durchdringt, und ſo die Anordnung der ganzen Welt leitet. Von dieſem mittlern Feuer aber ausgehend, dringe auch das Feuer durch die ganze Welt und umfaſſe wieder ihre äußerſte Grenze [1]). Dieſer Vorzug, welchen ſie dem Feuer vor allen übrigen Elementen gaben, hängt nun wohl auf das Genaueſte damit zuſammen, daß ſie das Licht in ihrer Tafel der Gegenſätze zu den Gründen des Vollkommenen, die Finſterniß aber zu den Gründen des Unvollkommenen rechneten. Daher iſt ihnen auch das Feuer in der Mitte der Welt und um die Welt herum das Ruhende, ebenfalls einer der Gründe des Vollkommenen; um daſſelbe herum aber drehen ſich die zehn Weltkörper, welche die

---

1) Arist. de coelo II. 13. *ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι. — — τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξύ· τὸ δὲ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας. — — ἔτι δ᾽ οἵ γε Πυθ. καὶ διὰ τὸ μάλιστα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός· τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ.* Stob. ecl. I. p. 488. *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον· πρῶτον δ᾽ εἶναι φύσει τὸ μέσον.* S. Böckh's Philol. Nr. 11. Vergl. Stob. ecl. I. p. 452, 468.

Pythagoreer nach ihrer Vorſtellung von der Vollkommenheit der Zahl Zehn annahmen, nemlich der Fixſternhimmel, die fünf Planeten, die Sonne, der Mond, die Erde und die Gegenerde[1]), welche als bewegte Körper auf die Seite des Unvollkommenen gehören. In der Beſtimmung der Intervallen dieſer Körper herrſcht wieder das Geſetz der muſikaliſchen Harmonie vor[2]) und giebt ihnen den Grund für ihre berühmte Lehre von der Harmonie der Sphären. Denn die Geſchwindigkeit der Weltkörper in ihren Bewegungen dachten die Pythagoreer zu ihren Abſtänden von einander in gleichem Verhältniß, und weil jeder regelmäßig ſchwingende Körper einen Ton von ſich gebe, ſo entſpringe aus der Geſammtheit der himmliſchen Bewegungen eine Harmonie der Töne, welche aber von uns überhört werde, weil wir von Geburt an ſie vernähmen und jeder Ton nur gegen die entgegengeſetzte Stille von uns unterſchieden werde[3]), oder auch, weil die Harmonie des Ganzen wegen der Größe der Töne unſer Vermögen zu hören überſteige[4]). Daß die Bewegung der himmliſchen Körper um das Centralfeuer herum im Kreiſe geſchehn ſoll, ſcheint ſich mit der Vorſtellung der Pythagoreer verbunden zu haben, daß die Kreisbewegung die vollkommenſte ſei, weil ſie in ſich

---

1) Stob. ecl. I. p. 488. *περὶ δὲ τοῦτο (τὸ μέσον) δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανόν, πλανήτας, μεθ᾽ οὓς ἥλιον, ὑφ᾽ ᾧ σελήνην, ὑφ᾽ ᾗ τὴν γῆν, ἐφ᾽ ᾗ τὸν ἀντίχθονα, μεθ᾽ ἃ σύμπαντα τὸ πῦρ, ἑστίας ἐπὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον.* Arist. met. I. 5.

2) Nicom. harm. manual. I. p. 6; Plut. de mus. 44.

3) Arist. de coelo II. 9.

4) Porphyr. in harm. Ptol. p. 257.

ſelbſt zurückkehre [1]). In Verbindung mit ihrer Vorſtellung von der Vollkommenheit des Lichts und der Unvollkommenheit der Finſterniß ſcheint auch ihre Abtheilung der Welt in die rechte und linke Seite derſelben geſtanden zu haben, indem ihnen die rechte Seite die Morgenſeite, die linke aber die Abendſeite [2]), alſo die Seite des Lichts und die Seite der Finſterniß bedeutet. Daher haben auch in ihrer Tafel der Gegenſätze Linkes und Rechtes neben Böſem und Gutem ihre Stelle gefunden. Auf eine ähnliche Weiſe ſcheinen aber auch die Gegenſätze zwiſchen unten und oben und zwiſchen vorn und hinten von ihnen gefaßt worden zu ſein [3]), indem ſie das Obere und Vordere das Gute, das Niedere aber und das Hintere das Böſe nannten.

Die einzelnen Himmelskörper nannten die Pythagoreer auch in einer untergeordneten Bedeutung Welten [4]), und ſie ſcheinen ſich dieſelben der Erde ähnlich gedacht zu haben. Von dem Monde wenigſtens wird uns geſagt, daß er nach ihrer Lehre erdartig ſei und bewohnt werde, und zwar von vollkommnern und ſchönern Weſen, als die Erde [5]), von Weſen, welche auch größer ſind, als die lebenden Weſen auf der Erde, wie es ſcheint, im Verhältniß der Umlaufszeit des Mondes zu der Umlaufszeit der Er-

1) Arist. probl. XVI. 9.

2) Plut. de pl. phil. II. 10; Stob. ecl. I. p. 358.

3) Arist. de coelo II. 13; ap. Simpl. de coelo fol. 94 a, 95 b; cf. Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 360; Böckh's Philol. Nr. 10, wonach Philol. die Relativität dieſer Gegenſätze bemerkte.

4) Plut. de plac. ph. II. 13; Stob. ecl. I. p. 514.

5) Plut. de pl. ph. II. 30; Stob. ecl. I. p. 562.

de [1]). Die Meinung von der größern Vollkommenheit der Weſen auf dem Monde und, wenn die Vermuthung richtig iſt, auch auf den übrigen Weltkörpern, ſcheint aber überhaupt aus der Neigung der Pythagoreer hervorgegangen zu ſein, Alles in der möglichſten Vollkommenheit ſich zu denken, gegen welche nun freilich die unleugbare Unvollkommenheit der irdiſchen Dinge anzuſtoßen ſchien. Die Unvollkommenheit der Welt, ſtammend aus der Nothwendigkeit, daß ſich bei den entgegengeſetzten Gründen der Weltbildung das Beſſere aus dem weniger Guten entwickle [2]), ſchien aber den Pythagoreern hauptſächlich auf der Erde ihren Sitz zu haben; deswegen meinten ſie, in der übrigen Welt ſei vollkommene Ordnung, unter dem Monde aber unordentliche Veränderung [3]). Demgemäß theilte Philolaos die Welt in drei Theile, den Olympos nemlich, welcher die Reinheit der Elemente, d. h. wohl das Centralfeuer und das die Welt äußerlich umfaſſende Feuer, in ſich ſchließt, den Kosmos im engern Sinne, d. h. die vollkom-

1) Böckh's Philol. Nr. 15.

2) Vom Philolaos wird Diog. L. VIII. 85 geſagt: δοκεῖ δὲ αὐτῷ πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι. Die Nothwendigkeit wird hier, glaube ich, der Harmonie entgegengeſetzt, wie die Urſach des Vollkommenen der Urſach des Unvollkommenen.

3) Sehr verwirrt mit fremdartigen Vorſtellungen findet ſich dies Vita Pythag. ap. Phot. 10, 11 und ſonſt. Daß die Hauptſache aber Pythagoriſch iſt, geht aus der Eintheilung des Philolaos hervor. Stob. ecl. I. p. 420; Böckh's Philol. Nr. 22. καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλαστον αὐτοῦ (sc. τοῦ κόσμου), τὸ δὲ μεταβάλλον ἐστί καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς.

men geordnete Welt, welche alle übrigen Weltkörper außer der Erde umfaßt, und den Uranos, d. h. den Theil der Welt, welcher der Erdſphäre angehört [1]). Zu dem Kreiſe der Erde gehörte den Pythagoreern die Tugend, welche unvollkommen und noch im Ordnen begriffen iſt, zum Kreiſe des Kosmos aber die vollkommene Weisheit. In der ungeordneten Veränderung auf der Erde mochten ſie auch die Urſach ſuchen, daß uns ſo Vieles als etwas Zufälliges erſcheine [2]), welches doch nicht ſein könnte, wenn Alles nach vollkommen harmoniſchen Geſetzen geordnet wäre. Auch ſahen ſie bei der Betrachtung der irdiſchen Unvollkommenheit wohl darauf, daß uns das Licht des Centralfeuers nur mittelbar zukomme durch die Sonne und die übrigen Geſtirne, dieſe es aber unmittelbar von dem allgemeinen Weltfeuer empfangen [3]); ſo wie ſich denn dieſe ganze Vorſtellungsart ihnen noch auf mehrere Weiſe verzweigte.

---

1) Stob. ecl. I. p. 488. τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν τῶν στοιχείων, Ὄλυμπον καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν Ὀλύμπου φοράν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην. Die Eintheilung hat manche Schwierigkeit, vorzüglich weil die Gegenerde und das Centralfeuer nicht erwähnt werden; auch iſt wohl der Olympos als περιέχον nicht mit der Sphäre der Fixſterne zu verwechſeln. Vergl. Böckh's Pilol. Nr. 11 und meine Geſch. der Pythag. Phil. S. 201.

2) Aristoxen. ap. Stob. ecl. I. p. 206; vita Pyth. ap. Phot. 11.

3) Philol. ap. Stob. I. p. 528; Böckh's Philol. Nr. 14.

Es ſcheint nun dieſe Lehre, daß auf der Erde das Unvollkommene und die ungeordnete Veränderung ſei, zwar aus der Erfahrung gefloſſen zu ſein, allein, ſo wie es überhaupt der Charakter der Pythagoriſchen Anſicht war, Alles mit gewiſſen Eigenheiten der Zahlen in Verbindung zu bringen, ſo findet ſich auch für dieſe Lehre eine Analogie der Zahlen, welche uns einen tiefern Blick in die Verzweigung der Zahlenſymbolik mit der phyſiſchen Lehre der Pythagoreer verſtattet, und überhaupt zeigt, wie kühn dieſe Männer ihren Gedanken verfolgten, daß Alles nach einer beſtimmten Ordnung der Zahlen in der Welt beſtehe. Es wird nemlich erwähnt, daß die Pythagoreer das Oben und Unten in der Welt an gewiſſe Begriffe knüpften und z. B. ſagten, in dem einen Theile der Welt ſei Meinung und ſchickliche Zeit (*καιρός*), etwas höher oder tiefer aber Ungerechtigkeit, nach Zahlen beſtimmt, welche jenen Orten in der Welt zukämen [1]). Es iſt hieraus klar, daß die Pythagoreer den einzelnen Weltkörpern, welche einen beſtimmten Ort in dem All inne haben, einen höhern oder tiefern, auch beſtimmte Begriffe beilegten, den Zahlen gemäß, welche den Ort der Weltkörper beſtimmen, vorausſetzend nemlich, daß einer jeden Zahl ein beſtimmter Begriff entſpreche. So beſtimmten ſie, daß derjenige Weltkörper, welcher die

1) Arist. met. I. 7. *ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μίξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν, ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τοῦτον ἤδη τὸν τόπον πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν, ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος;*

zweite Stelle einnehme, der Meinung anheim falle, weil die Zahl Zwei ihnen das Symbol der Meinung iſt; dem Weltkörper aber, welcher die ſiebente Stelle habe, komme die gelegene Zeit zu, weil die Zahl Sieben ihnen die gelegene Zeit bezeichnete [1]). Gewiß ein kühner Verſuch, nach allgemeinen Begriffen alles in der Welt zu beſtimmen, eben ſo kühn, als ihre Zahlenſymbolik willkürlich war. Nun finden wir aber, daß die Pythagoreer der Zweiheit allein unter allen Zahlen der Dekade mancherlei Symbole von nicht löblicher Art beilegten, weil ſie als Princip des Geraden und der Menge betrachtet wurde. Schon die Meinung konnte ihnen im Gegenſatz gegen die Wiſſenſchaft oder die Gewißheit nur etwas Unvollkommenes ſein; ſonſt heißt die Zweiheit aber auch Zwiſt und Verwegenheit [2]). Wenn wir aber die Pythagoriſche Ordnung der Weltkörper vergleichen, ſo finden wir, von dem Centralfeuer aus zählend, daß die Gegenerde die erſte, die Erde aber die zweite Stelle unter ihnen einnimmt; darin mußten ſie nun einen

---

1) Alex. Aphrod. in Arist. met. I. 7. fol. 14 a. Sed de ordine coelesti numerorum, quem Pythagorici asserebant, meminit (Aristoteles) in secundo libro de opinione Pythagoreorum. Darauf zu den oben angef. Worten des Ariſt. Qui res numeros esse dicebant, in hoc ordine ipsas in coelo collocabant, quo hoc, quod res ipsas esse dicebant, ex. gr. quem ordinem dualitatem habere rebantur, hunc opinionem in mundo obtinere confirmabant, quoniam his dualitas erat opinio. Rursus quem ordinem numerus septem obtineret, hunc in mundo assignabant tempestivitati, utique quoniam hunc numerum tempestivitatem esse censebant. Cf. Alex. Aphrod. in met. I. 5.

2) Plut. de Is. et Os. 75; cf. theol. arithm. 2, wo freilich Alles unter einander gemiſcht iſt.

wahrhaft Pythagoriſchen Beweis finden, daß der Erde allein die Unvollkommenheit in der Welt zukommen müſſe.

Wenn wir nun bedenken, daß die Pythagoreer die Weltbildung als eine harmoniſche Entwicklung des erſten Eins ſich dachten, fortſchreitend von dem weniger Schönen und Guten zu dem Schönern und Beſſern, ſo geht uns daraus auch die Vermuthung hervor, daß ſie mehrere Abſchnitte des Fortſchreitens in der Weltbildung angenommen haben werden. Darauf deutet auch Philolaos, wenn er das mittlere Feuer in der Welt das Erſte nennt, welches ſich harmoniſch gebildet habe. Das jetzige Beſtehen der Welt aber konnte doch den Pythagoreern nur als eine im Ganzen weit vorgeſchrittene Entwicklung erſcheinen, da die Sphärenharmonie als das Ergebniß derſelben erſcheint. Eine Spur davon, daß die Pythagoreer eine frühere und weniger regelmäßige Bewegung der Weltkörper annahmen, könnte man darin finden, daß ſie die Milchſtraße, anknüpfend an die Mythe vom Phaethon, aus dem Fall eines Sterns oder aus der Bahn, welche vor der jetzigen Weltordnung die Sonne gehabt hätte, ſich erklärten [1]). Was aber die jetzige Welt betrifft, ſo ſcheinen auch in ihr die Pythagoreer größere Veränderungen zugelaſſen zu haben. Zwar bemerkte Philolaos, daß dieſe geſammte Welt von Ewigkeit ſei und in Ewigkeit bleibe, eine, von Einem, ihr Verwandten und Mächtigſten und Höchſten regiert, weil weder außer ihr, noch in ihr eine gewaltigere Urſache ſei, welche ſie verderben könnte [2]); aber das ewige Bleiben der Welt

1) Arist. meteorol. I. 8.

2) Stob. ecl. I. p. 418; Böckh's Philol. Nr. 22. Φιλόλαος ἀφ–

Welt ſchließt doch nicht die Vergänglichkeit der einzelnen Theile in ihr aus, und beſonders der Erdkörper, in welchem die unordentliche Bewegung iſt, mußte den Pythagoreern als ein Vergängliches erſcheinen. Daher ſoll auch Philolaos von der Ernährung und von dem Vergehn der Erde geſprochen haben [1]), welche ihren Urſprung theils in dem Feuer des Himmels, theils in dem Waſſer des Mondes hätten, und wenn es auch wahrſcheinlich iſt, daß dies nur von einem beſtändigen Wechſel des Vergehens und Werdens auf der Erde gelten ſollte [2]), ſo ſcheint doch auch darin ſchon die Vergänglichkeit der Geſtaltung des ganzen Erdenlebens angedeutet zu ſein, welches vielleicht den Pythagoreern zu einer noch vollkommnern Entwicklung aufgeſpart ſcheinen mochte.

So wie wir nun in der Pythagoriſchen Lehre, daß ſich das himmliſche Feuer theils unmittelbar, theils mittelbar über alle Weltkörper ausgieße, den Ausdruck finden für die Anſicht, daß alle Weltkörper Theil haben an dem allgemeinen Leben der Welt, ſo ſpricht ſich dies auch darin aus, daß die Pythagoreer allen einzelnen Dingen Leben beilegten, wenigſtens dem Keime nach. Das Leben der

---

θαρτον τὸν κόσμον. λέγει γοῦν οὕτως ἐν τῷ περὶ ψυχῆς· παρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα· οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς εὑρεθήσεται οὔτ ἔκτοσθεν, φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ᾽ ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.

1) Plut. de pl. ph. II. 5. Daß der Kosmos in dieſer Stelle nur die Erde iſt, hat Böckh bewieſen. Philol. Nr. 12.

2) S. Böckh a. a. O.

Dinge aber ordneten ſie nach gewiſſen Stufen. Am eigenthümlichſten iſt uns dieſe Lehre in einem Fragmente des Philolaos erhalten worden, nach welchem vier Stufen des Daſeins angenommen werden, zuerſt das Daſein, welches allen Dingen zukommt, Auswurf des Saamens und Erzeugung, gebunden an dem Organ der Schaamtheile, dann das Leben der Pflanzen, welchem Anwurzelung und Aufkeimung und als Organ der Nabel zugeſchrieben wird, ferner das Leben der Thiere, welchem Seele und Empfindung und als Organ das Herz eigen iſt, und endlich das Leben des Menſchen, welchem Vernunft und als Organ Kopf und Gehirn beiwohnt. Alle dieſe Stufen lebendigen Daſeins ſind ſo geordnet, daß die höhere Stufe alles das mit in ſich ſchließt, was den niedern zukommt [1]). Auch mit dieſer Lehre müſſen wir die Zahlentheorie uns in Verbindung denken; doch hält es ſchwer, ſich über die Art der Verbindung ſichere Auskunft zu verſchaffen. Nur ſo viel iſt klar, daß Philolaos, ſo wie die Pythagoreer überhaupt aus der Einheit bis zur Vierheit die Verhältniſſe des mathematiſchen Körpers, aus der Fünfheit aber die ſinnliche Beſchaffenheit des phyſiſchen Körpers ſich zuſammenſetzten,

---

1) Theol. arithm. 4. p. 22. Böckh's Philol. Nr. 21. *καὶ τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώω, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυμπάντων.* Hiermit ſtimmt überein, daß die Seele, nemlich des Menſchen, vom Herzen bis zum Gehirn reiche. Diog. L. VIII. 30.

ſo aus den folgenden Zahlen die Ordnungen des höhern lebendigen Daſeins beſtimmte. Es ſei gewagt, hier eine Vermuthung auszuſprechen, welche allerdings nicht mit ſichern Beweiſen, ſondern nur mit hie und da durchſchimmernden Andeutungen belegt werden kann. Gewiß iſt es, wie geſagt, daß mit der Fortſchreitung der Zahlen in der erſten Dekade die höhern Stufen des Daſeins bezeichnet wurden. Demnach würde nach der Ableitung des phyſiſchen Körpers aus der Fünfzahl auf die Zahl Sechs das Pflanzenleben fallen, auf die Zahl Sieben das thieriſche, auf die Zahl Acht das menſchliche Leben, wie es auf der Erde iſt. Bedenkt man nun, daß Philolaos dem menſchlichen Leben auf der Erde nur die Tugend, dem höhern Leben aber im Kosmos, d. h. auf den übrigen Planeten, die Weisheit zutheilte, ſo leuchtet ein, daß für dieſes göttliche oder dämoniſche Leben die Zahl Neun das Symbol geweſen ſein dürfte, daß aber endlich die Zahl Zehn den Pythagoreern das ganze Leben der Welt und das letzte Princip der Dinge bedeutet habe, iſt ſchon früher erwähnt worden [1]). Da nun aber die niedern Stufen des Daſeins

---

1) Theol. arithm. 8. p. 56. Böckh a. a. O. *Φιλ. δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ᾽ αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐπ᾽ ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.* Vielleicht iſt in dieſem Berichte einige Verwirrung. Wenn *ψύχωσις* der Sechs und *νοῦς* der Sieben zugeſchrieben wird, ſo ſcheint dies nach dem zuvor angeführten Fragmente des Philol. mehr auf Thier und Menſch, als auf Pflanze und Thier zu deuten; allein daß *νοῦς* auch den Thieren von den Pyth. beigelegt wurde, iſt aus an-

auch durch eine gewiſſe Organiſation ſich von einander unterſcheiden, ſo ſcheinen die Pythagoreer auch den lebendigen Weſen auf den übrigen Weltkörpern eine andere Organiſation zugeſchrieben zu haben, als dem Menſchen, welches daraus hervorgeht, daß Philolaos ihnen alle Abſonderungen abſprach [1]). Von der ganzen Welt iſt es bekannt, daß ſie ihr die Geſtalt einer Kugel beilegten [2]).

Nun ſehen wir aber auch in dieſer Art, wie die Pythagoreer die ganze Zuſammenſetzung und das Leben der Welt ſich vorſtellten, hie und da Begriffe, welche auf das geiſtige, beſonders das ſittliche Leben Beziehung haben, hervortreten; das Phyſiſche dagegen, ſo weit es nicht in der bloßen Form der Erſcheinungen, d. h. in Zahl und Figur, gegründet iſt, iſt ihnen untergeordnet und wird von ihnen vernachläſſigt [3]). Daher ſcheint denn beſonders die Lehre von der Seele ein Gegenſtand ihrer Unterſuchung geweſen zu ſein. Daß ſie die Seele eine Zahl [4]) oder auch eine

---

dern Stellen gewiß, und ψύχωσις konnte auch wohl den Pflanzen zugeſchrieben werden; daß aber die Pythagoreer in ihrer aufſteigenden Vergleichung der Zahlen mit den Weiſen des Daſeins und des Lebens die Pflanzen vergeſſen haben ſollten, iſt nicht wahrſcheinlich; μῆτις u. ἐπίνοια paſſen wieder trefflich auf das Menſchengeſchlecht. Daß der Neunzahl, als der nächſten an der Zehn, beſondere Vortrefflichkeit zugeſchrieben wurde, geht aus theol. arithm. 9 hervor.

1) Stob. ecl. I. p. 562.

2) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 452, 468.

3) Dies und nicht mehr will wohl Arist. met. I. 7 ſagen: διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων οὐδ᾽ ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτε οὐθὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον.

4) Plut. de pl. phil. IV. 2; de anim. procr. I. 2.

Harmonie [1]) nannten, zeigt nur, daß ſie bei der Betrachtung derſelben ihre allgemeine Vorſtellungsweiſe nicht außer Augen ließen, es giebt uns aber keine nähere Beſtimmung über das, was ſie ſich unter der Seele dachten. Wenn ſie nun nicht unterlaſſen konnten, die Erſcheinungen des einzelnen Seelenlebens auf die allgemeine beſeelende Kraft in der Welt zurückzuführen, ſo iſt es auch keinem Zweifel unterworfen, daß ihnen alle Seelen nur ein Ausfluß der allgemeinen Weltſeele waren [2]). Dies drückten die Spätern in der Formel aus, von außen komme die Seele in den Körper [3]); genauer aber möchte es wohl gelautet haben, die Seele ſei dem Körper eingepflanzt durch Zahl und harmoniſches Verhältniß [4]). Wenn man nun bemerkt, wie den Pythagoreern aus den Verhältniſſen der Zahlen oder der Einheiten das Körperliche entſteht, und wie Platon die Lehre, daß die Seele die Harmonie des Körpers ſei, behandelt und ſie dem Simmias, welcher den Philolaos gehört hatte, in den Mund legt [5]), ſo wird es wohl der Pythagoriſchen Lehre am nächſten kommen, wenn wir ihr gemäß die Seele als das Zahlenverhältniß, welches ihren Körper harmoniſch bildet, betrachten, womit überdies auch die Lehre des Philolaos, daß verſchiedne Arten der Organe

---

1) Philol. ap. Macrob. somn. Scip. I. 14; Claud. Mamert. II. 7; cf. Arist. de anim. I. 4; polit. VIII. 5.

2) Cic. de nat. D. I. 11; Plut. de pl. ph. IV. 7.

3) Stob. ecl. I. p. 790.

4) Claud. Mam. l. l. anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam.

5) Phaed. p. 85 f.

auch verſchiedne Arten der Seelen vorausſetzen, auf das Beſte zuſammenſtimmt. Darnach würde nun die Seele zwar unkörperlich ſein [1]), wie ja auch die Zahlen den Pythagoreern unkörperlich ſind, als Gründe des Körperlichen; ſie würde aber auch nur in irgend einem körperlichen Verhältniſſe erſcheinen können.

Mit der Lehre von der Seele ſteht den Pythagoreern auch die Lehre von den Dämonen und Heroen in genauer Verbindung. Die Pythagoreer wunderten ſich, wenn jemand ſagte, daß er keinen Dämon geſehn hätte [2]), ſo daß ſie dämoniſche Erſcheinungen für etwas nicht Ungewöhnliches gehalten haben müſſen. Von guten und böſen Dämonen wird nach Pythagoriſcher Lehre geſprochen [3]), von ihnen ſollen den Menſchen die Anzeichen der Krankheit und der Geſundheit und die Träume ſtammen [4]); auf ſie mancherlei heilige Gebräuche ſich beziehn [5]). Wenn wir nun mit dieſen Ueberlieferungen das vergleichen, was Ariſtoteles über die Seele nach Pythagoriſcher Lehre ſagt, daß nemlich Einige die Sonnenſtäubchen in der Luft, Andere das, was dieſe bewegt, Seele genannt hätten [6]), und dabei bemerken, daß die in der Luft ſchwebenden Seelen von den Py-

1) Claud. Mam. l. l.; Plat. Phaed. l. l. ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατόν τι καὶ ἀσώματον.

2) Arist. ap. Apulej. de deo Socr. p. 53. ed. Francof.

3) Plut. de Is. et Os. 25; de plac. phil. I. 8.

4) Diog. L. VIII. 32. Die Pythagoreer hielten auf Traumdeutung. Cic. de div. I. 3; II. 58.

5) Diog. L. l. l.

6) De anim. I. 2. ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν, ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν.

thagoreern Dämonen und Heroen genannt wurden [1]), ſo müſſen wir wohl annehmen, daß die Pythagoreer der Meinung waren, daß auch außer dem organiſchen Körper die Seelen ein Leben hätten, wenn auch nur ein unvollkommenes Traumleben [2]), den Schatten, welche im Hades ſind, gleichend; ja es ſcheint, daß ihnen Dämonen und Heroen nichts Anderes bedeutet haben, als Seelen, welche noch nicht in thieriſche oder menſchliche Körper eingegangen oder aus ſolchen ſchon wieder ausgeſchieden ſind. Hieran konnte ſich nun ihre Lehre von der Seelenwanderung anſchließen, indem ſie annahmen, daß die aus den Körpern ausgeſonderten Seelen wieder in andere Körper eingehn könnten [3]), die ihnen zukommende Harmonie bildend. Dieſe Vorſtellungsweiſe iſt zu bekannt, als daß es nöthig wäre, darüber weitläuftiger zu ſein. Es iſt jedoch zu bemerken, daß die Verbindung, welche eine Seele mit einem Leibe eingeht, nicht als zufällig angeſehn werden darf, ſondern der Pythagoriſchen Lehre die Vorſtellung zum Grunde liegt, daß die Seele dem Leibe paſſen müſſe. Auch iſt nicht zu überſehn, daß die Lehre der Pythagoreer eine Wanderung der Seelen nur durch die Thiergeſchlechter annimmt [4]), weil nach dem Philolaos die Pflanzen zwar Leben, aber nicht

---

1) Diog. L. l. l.

2) Porphyr. de antr. Nymph. 28.

3) Arist. de anim. I. 3. *ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.* Die älteſte Spur davon findet ſich in den Verſen des Xenophanes b. Diog. L. VIII. 36.

4) So viel ich weiß, hat nur Theodoret. haeret. fab. comp. V. 20 eine andere Angabe, welcher aber nicht zu trauen iſt.

Seele haben [1]), und daß nach derſelben auch andere Weiſen des Seelenlebens ſtatt finden, als die wärend der Wohnung in irgend einem thieriſchen oder menſchlichen Leibe, nemlich theils ein Zuſtand der Seele vor dem Eingehn in den organiſchen Leib, theils ein Zwiſchenzuſtand zwiſchen den Einwanderungen in verſchiedne Leiber. Uebrigens iſt in dieſen Lehren Manches unklar; die Lehre von der Seelenwanderung gehörte wohl gewiß zu den heiligen Mythen der Pythagoreer [2]), und daher läßt ſich vermuthen, daß Manches in ihr den philoſophirenden Pythagoreern nur bildlich gegolten habe, um nur die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele zu bezeichnen; beſonders ſcheint die Lehre von dem Leben der Seele außer dem organiſchen Körper nicht gut vereinbar mit der Meinung, daß die Seele die Harmonie des Körpers und in ihren Thätigkeiten an gewiſſe Organe des Leibes gebunden ſei; nur ſo viel ſehn wir aus einer Erzählung, welche ganz Pythagoriſch klingt, daß man auch den Zuſtänden der Seele außer dem thieriſchen Körper eine gewiſſe Harmonie beilegte, und auch nicht etwa die einzelne Seele in die allgemeine Harmonie ſich auflöſen ließ; es wird uns nemlich erzählt, Eurytos habe einem Hirten geglaubt, daß am Grabe des Philolaos deſſen Stimme gehört werde, und nur gefragt, welche Harmonie ſie ſinge [3]). Auch iſt mit der Lehre von der Seelenwanderung der Glaube an Vergeltung nach dem Tode eng verbunden, und ſchließt natürlich jede Auflöſung der

1) S. oben; Diog. L. VIII. 28.

2) Dafür ſpricht auch der Ausdruck des Ariſt. a. a. O.

3) Jambl. v. P. 139, 148.

Perſönlichkeit aus; den Böſen wird ihr Aufenthalt in dem Tartaros zugewieſen, wo der Donner ſie ſchreckt [1]), ſie ſind von der Gemeinſchaft mit den Guten ausgeſchloſſen und werden von den Erinnyen in unzerbrechlichen Banden gehalten; die Guten aber ſollen in den höchſten Ort eingehn und dort ein gemeinſames Leben leben [2]).

Die Verbindung der Seele mit dem Körper bietet den Pythagoreern noch eine andere Seite dar, von welcher aus ſie auf ihre allgemeine Lehre zurückgeblickt haben. So wie nemlich Alles einer göttlichen Verwaltung der Dinge unterliegt, ſo wird es auch als ein göttliches Geſchick betrachtet, daß die Seele in dem Körper iſt und gleichſam in ihm, wie in einem Grabe begraben, wohnt, zur Strafe für irgend einen Frevel [3]), weswegen auch niemand von der ihm angewieſenen Stelle in der Welt weichen ſolle. Damit ſcheint es auch zuſammenzuhängen, daß die Pythagoreer von einem angebornen Geſchick der Menſchen ſprachen, welches ſowohl in den zufälligen Glücksfällen, als

1) Arist. anal. post. II. 11. Warum man, wie Lobeck (de Pythagoreorum sententiis mysticis. Regiom. 1827) ohne Anführung eines Grundes will, hierbei an die Titanen, welche nemlich in dem Homeriſchen Tartaros wohnen, denken ſoll, ſehe ich nicht ein; ich denke an den Platoniſchen Tartaros Phaed. p. 113; de rep. X. p. 616, wo Vieles, und auch die Furcht vor dem Gebrüll des Abgrundes, pythagoriſirt. Dabei habe ich auch die Auslegung des Themiſtios auf meiner Seite.

2) Diog. VIII. 31; Plut. n. posse suav. vivi sec. Epic. 28.

3) Philol. ap. Clem. Alex. strom. III. p. 433; Böckh's Philol. Nr. 23. μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινος τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται. Plat. Phaed. p. 61 f.; Athen. IV. 14. p. 157; Diog. L. VIII. 31; Cic. de senect. 20.

auch in ihren größern oder geringern Fähigkeiten erblickt werde[1]). Wir erſehen hieraus den religiöſen und ſittlichen Sinn der Pythagoriſchen Schule, ſo wie er ſich unter dem Einfluſſe der Meinung von der Unvollkommenheit des irdiſchen Lebens geſtaltete. Doch muß hinzugeſetzt werden, daß auch wieder die Verbindung der Seele mit dem Körper, wie wenig ſie ſonſt einen vollkommenen Zuſtand der Seele vorausſetzen mag, doch der Seele die Mittel zu einem ihr gemäßen Werke darbietet; denn durch den Körper erhält ſie die Werkzeuge ihrer Thätigkeit und ihres Erkennens, die Sinne. Dies erkannten die Pythagoreer an, indem ſie lehrten, die Seele liebe den Körper, weil ſie ohne ihn die Sinne nicht gebrauchen könne, welche doch zur Erkenntniß nothwendig wären[2]). Es erſcheint ihnen alſo auf der einen Seite das Leben der Seele im Körper als ein unglückſeliger Zuſtand, von der andern Seite aber auch als ein nothwendiger, welcher in der allgemeinen Verknüpfung der Dinge ſeine Beſtimmung zum Guten habe.

Da nun, wie ſchon erwähnt, die Pythagoreer mehrere Stufen des Seelenlebens annahmen, von welchen die niedern in den höhern enthalten ſein ſollten, ſo werden ſie auch eine Eintheilung der Seelenvermögen gehabt haben. Ihre Eintheilung aber beruhte auf der Verſchiedenheit zwiſchen Menſchen und Thieren, alſo, wie es gewöhnlich aus-

---

1) Aristoxen. ap. Stob. ecl. I. p. 206.

2) Claud. Mam. l. l. Diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus. Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8. *νῦν δὲ οὗτος (ὁ ἀριθμός) καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται.* Cf. Plut. quaest. Rom. 10.

gedrückt wird, auf der Verſchiedenheit zwiſchen Vernünftigem und Unvernünftigem. Daher theilten ſie die Seele in das Vernünftige und in das Unvernünftige ein; dieſes allein wohne den Thieren bei, beides aber dem Menſchen [1]). Außer dieſer Eintheilung in zwei, wird aber auch noch eine Eintheilung in drei Theile den Pythagoreern beigelegt, über welche jedoch die Nachrichten ſchwanken und daher nicht mit Sicherheit geurtheilt werden kann. Die Spätern waren meiſtentheils geneigt, den Pythagoreern dieſelbe Eintheilung der Seele zuzuſchreiben, welche ſich beim Platon findet, in Begierde, Muth und Vernunft; allein es iſt ſehr gegründeter Verdacht gegen die Richtigkeit dieſer Angabe [2]). Eine andere Ueberlieferung empfiehlt ſich wegen der Eigenthümlichkeit der Ausdrücke, in welchen die Eintheilung mitgetheilt wird. Die Pythagoreer ſollen die dem Menſchen eigenthümliche Kraft der Seele *φρένες*, das Thieriſche aber *νοῦς* und *θυμὸς* genannt haben, ſo daß der *θυμὸς* ſeinen Sitz im Herzen, der *νοῦς* und die *φρένες* aber in dem Gehirn hätten [3]). Dies ließe ſich ſo mit der Philolaiſchen Eintheil-

---

1) Galen. de Hipp. et Plat. plac. IV. 7; V. 6 sec. Posidonium; Cic. qu. Tusc. IV. 5. Pythagoras primum, deinde Plato animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem, alteram expertem; in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam; in illa altera motus turbidos tum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.

2) S. meine Geſch. der Pyth. Phil. S. 220 f.

3) Diog. L. VIII. 30. *τὴν δὲ ἀνθρώπου ψυχὴν διαιρεῖσθαι τριχῆ, εἴς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν· νοῦν μὲν οὖν εἶναι καὶ θυμὸν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις· φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ. εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μεχρὶ ἐγκεφάλου.*

lung der Arten des Lebens vereinigen, daß doch nicht unbemerkt bleiben konnte, wie auch die Thiere Gehirn haben, wenn auch nicht als ſo vollkommenes Organ, wie die Menſchen. Mit andern Ausdrucksweiſen des Philolaos aber, welche den *νοῦς* als das Eigenthümliche des Menſchen zu bezeichnen ſcheinen, ſtimmt jene Ueberlieferung nicht überein, und man müßte, wenn man ſie retten wollte, wenigſtens annehmen, daß über dieſen Punkt verſchiedne Ausdrucksweiſen in der Pythagoriſchen Schule ſtatt gefunden hätten.

Die Eintheilung der Seele in das Vernünftige und in das Unvernünftige hat übrigens, wenn wir auf die Ueberlieferungen ſehn, eine offenbare Beziehung zu dem Handeln; aber auch wohl eben ſo ſehr zu dem Erkennen. Denn daß die Pythagoreer von dieſem bei der Betrachtung der Seele gehandelt haben, darf keinem Zweifel unterworfen werden. Wie ſehr aber das Erkennen mit der Organiſation von ihnen verknüpft wurde, geht daraus hervor, daß ſie auch den Thieren einen Keim der Vernunft beilegten, nur daß dieſe, wegen der unverhältnißmäßigen Miſchung des Körpers und wegen ihres Mangels an Sprache, zu keiner vernünftigen Thätigkeit kommen könne [1]). Dieſer Satz iſt nun gewiß nicht aus der Erfahrung hervorgegangen, ſo daß wir ihn wohl nur aus dem Streben der Py-

---

καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν· φρένας δὲ καὶ νοῦν τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ. Nicht in den Worten, aber in der Sache ſtimmt damit überein Plut. de pl. ph. IV. 5. *Πυθ. τὸ μὲν ζωτικὸν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν περὶ τὴν κεφαλήν.*

1) Plut. de pl. ph. V. 20.

thagoreer, überall in der Welt wenigſtens die Möglichkeit der Vernunft zu erblicken, ableiten dürfen. Ein ſolches Streben iſt überdies auch unverkennbar in der ganzen Lehre der Pythagoreer. Die Verknüpfung aber des Vernünftigen mit der leiblichen Beſchaffenheit drückt ſich auch in dem ſchon früher Erwähnten aus, daß ſie nemlich den Sinnen eine bedeutende Rolle in unſerer wiſſenſchaftlichen Thätigkeit zuſchrieben, wenn auch nicht die wichtigſte; denn freilich mußte ihnen die mathematiſche Forſchung, welche nicht durch die Sinne vollzogen wird, unter allen wiſſenſchaftlichen Thätigkeiten die größeſte Bedeutung haben. So wie ſie nun angenommen haben ſollen, daß nur das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde [1]), ſo mochten ſie auch meinen, daß durch den körperlichen Sinn auch nur Körperliches, nicht aber die Gründe der ſinnlichen Erſcheinung erkannt werden könnten; ſo ſollen ſie die Erſcheinungen der muſikaliſchen Harmonie durch das Ohr gemeſſen, ihr Verhältniß aber durch die Vernunft beſtimmt haben [2]), und hiermit übereinſtimmend wird auch dem Philolaos die Lehre zugeſchrieben, daß der mathematiſche Verſtand das Kriterion der Wahrheit ſei [3]). Die Zahl nemlich und die Harmonie iſt die Quelle aller Wahrheit, und wenn ſie nicht in den Dingen wäre, ſo wäre nichts Wahres zu erkennen; ſie fügt auch in der Wahrnehmung die Dinge der Seele, denn das Organiſche beſteht nur durch Harmonie der Zahlen, und wenn wir auch nicht die Quelle aller Wahrheit,

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 92.

2) Porphyr. in Ptol. harm. p. 208; Boeth. de mus. I. 9; cf. V. 16.

3) Sext. Emp. l. l.

das ewige Weſen der Dinge und ihre Natur ſelbſt an und für ſich zu erkennen vermögen, ſo erblicken wir ſie doch durch Sinn und Vernunft in den Dingen [1]). So knüpft ſich den Pythagoreern alles Erkennen an ihre Zahlentheorie an.

Aber die Eintheilung der Seele hat den Pythagoreern auch eine ſittliche Bedeutung gehabt. Sie haben zuerſt, wie Ariſtoteles ſagt, Einiges in der Sittenlehre zu beſtimmen verſucht [2]), allein was ſich ihnen hiervon wiſſenſchaftlich und von ihrer allgemeinen Anſicht der Dinge abgeſondert ausbildete, ſcheint doch nur von geringer Bedeutung geweſen zu ſein. Ob ſie etwas über das höchſte Gut oder über das Ziel alles vernünftigen Handelns feſtgeſetzt haben, bleibt zweifelhaft bei ſehr verſchiednen Angaben der Spätern hierüber [3]); daß ſie aber den Begriff der Tugend erörterten, möchte ſchon daraus hervorgehn, daß Philolaos die Tugend als das Eigenthümliche des ſittlichen Lebens auf Erden bezeichnete. Sie ſollen die Tugend eine Harmonie genannt haben [4]), welches aber zur nähern Beſtimmung die Nachweiſung bedarf, worin die Harmonie der

---

1) S. oben. Stob. ecl. I. p. 8. Böckh's Philol. Nr. 18. *οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ κτλ.* Theol. arithm. 10. p. 61.

2) Eth. magn. I. 1.

3) Stob. ecl. II. p. 64, 66; serm. XI. 25; Clem. Alex. serm. IV. p. 535; Jambl. v. P. 137; Procl. in Plat. Alcib. prim. III. p. 72; in Plat. Parm. II. p. 78, 112. ed. Cous.; Heracl. Pont. ap. Clem. Alex. strom. II. p. 417.

4) Diog. L. VIII. 33.

Tugend beſtehe. Nicht unwahrſcheinlich iſt es, daß die Pythagoreer dieſelbe in der Uebereinſtimmung des Vernünftigen und des Unvernünftigen durch den ganzen Lauf unſers Lebens ſuchten. Denn auf der einen Seite, wenn Philolaos bemerkte, daß einige Gründe ſtärker als wir ſelbſt wären [1]), ſo ſcheint er damit die Gewalt unvernünftiger Leidenſchaften bezeichnet zu haben, welche aber überwältigt werden müßten von der Vernunft, wenn wir ein ruhiges und harmoniſches Leben führen wollten, und in dieſem Sinne gebrauchten auch die Pythagoreer die Muſik zur Beſchwichtigung der Leidenſchaft und zur Erregung der Thatkraft [2]). Von der andern Seite, daß die Pythagoreer nach Zuſammenhang und Uebereinſtimmung des ganzen Lebens ſtrebten, finden wir darin ausgedrückt, daß ſie die Ueberlegung des Vergangenen und des Zukünftigen zu ſittlichen Zwecken empfahlen [3]). Das, was über einzelne Tugenden nach Pythagoriſcher Lehre geſagt wird, iſt meiſt zweifelhaft oder entſchieden zu verwerfen; nur über die Gerechtigkeit wiſſen wir aus ſichern Nachrichten, daß ſie dieſelbe eine gleichmal gleiche Zahl nannten, womit ſie ausdrücken wollten, es ſei gerecht, daß jeder das, was er verübt habe, wieder erleide [4]). Man wird ſich nicht wun-

---

1) Arist. eth. Eud. II. 8. εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.

2) Plut. de Is. et Os. 81; de virt. mor. 3; de mus. 37; Porphyr. v. P. 30; Jambl. v. P. 64.

3) Carm. aur. v. 40 f.; Cic. de senect. 11; Porph. v. P. 40; Jambl. v. P. 165.

4) Arist. eth. magn. l. l.; I. 34; eth. Nic. V. 5.

dern, in der Kindheit der Ethik einen ſo rohen Begriff zu finden.

Von einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung politiſcher Grundſätze bei den Pythagoreern finden wir keine Spur, welche ſicher leiten könnte, wiewohl es nicht unwahrſcheinlich iſt, daß ſie auch hierüber gewiſſe allgemeine Lehren ſich entwickelt hatten. Dagegen finden wir eine Menge von Lebensregeln den Pythagoreern beigelegt, deren innerer Zuſammenhang allein aus den Oertlichkeiten und den Verhältniſſen, welche ſich in der Pythagoriſchen Geſellſchaft gebildet hatten, abgeleitet werden kann. Wenn wir aber dieſe Geſellſchaft als das Erzeugniß ihrer Geſinnung betrachten müſſen, ſo ſind uns jene Maximen auch von Wichtigkeit, um den Charakter der Pythagoriſchen Schule zu beſtimmen. Im Allgemeinen, denn auf das Einzelne uns einzulaſſen, iſt hier der Ort nicht, zeigt ſich uns in dieſen Vorſchriften das Feſthalten an alterthümlicher Religioſität, welches den Spätern als Aberglaube erſchien und an welches ſich auch freilich eine große Maſſe des Abergläubiſchen anſchloß. So wird den Pythagoreern der Spruch in den Mund gelegt, wir würden beſſer, wenn wir zu den Göttern gingen [1]; ſo wird das ganze Leben des Menſchen als ein Leben unter der Führung der Götter betrachtet, als ein Werk, welches wir nach göttlichem Geſchick vollbringen müſſen, und daraus die Verwerflichkeit des Selbſtmordes abgeleitet [2]; ſo ſagte Archytas, daſſelbe ſei der Schiedsrichter und der Altar, denn zu beiden nehme der, welchem Un-

1) Plut. de def. orac. 7; de superst. 9.

2) Vergl. Böckh's Philol. Nr. 23.

Unrecht geſchah, ſeine Zuflucht [1]); ſo wurde auch die Beleidigung der Ehefrau verboten, weil ſie als Schutzflehende vom Altare weggeführt werde [2]). Die meiſten Lebensregeln der Pythagoreer ſind aſcetiſcher Art; ſie dringen auf Mäßigung in den ſinnlichen Begierden und in den Leidenſchaften, wie uns denn der Pythagoreer Beſiegung des Zorns beſonders gerühmt wird, auf Bewahrung der Treue und auf Liebe und Freundſchaft, deren Muſter, wie Damon und Phintias, den Pythagoreern zugezählt werden, endlich auch auf Abhärtung in Hunger und Durſt, in Arbeit und allerlei Beſchwerden, ſo daß es eine ihrer Vorſchriften war, dem Tragenden nichts von der Laſt abzunehmen, ſondern ihr zuzulegen [3]). Wir erkennen hierin den ſtrengen, aber auch durch Philoſophie gemilderten Charakter der Dorer. So wie ſie nun durch Aſcetik das Sittliche in ſich auszubilden ſuchten, mußten ſie auch bemerken, daß nur die Aſcetik ſich einen ſichern Erfolg verſprechen könne, welche ſchon mit der früheſten Jugend dem Menſchen eingepflanzt wird, und daher finden wir denn auch, daß die Pythagoreer ſich hauptſächlich um das bemüht haben, was bei den Griechen nothwendiger Beſtandtheil der Erziehung war, um Gymnaſtik und Muſik, beide in ihrer weitern Bedeutung, und daß ſie überhaupt die Wichtigkeit der Er-

---

1) Arist. rhet. III. 11.

2) Arist. oecon. I. 4; Jambl. v. P. 84.

3) Jambl. protrept. 21. p. 131 f.; Porphyr. v. P. 42. c. not. Ritterh.; Plut. de frat. am. 17; de exil. 8; Aristoxen. ap. Stob. serm. X. 67. etc.

ziehung für den Einzelnen und für den Staat erkannt hatten [1]).

Doch das Ethiſche drückt ſich bei den Pythagoreern weniger in einzelnen Lehren, als in ihrer ganzen Anſicht aus. Wenn man das Ganze ihrer Meinungen überblickt, ſo iſt nicht zu verkennen, wie ihnen Alles in einem ethiſchen Lichte erſcheint. Die ganze Weltordnung iſt ihnen eine harmoniſche Entwicklung des erſten Grundes aller Dinge, nicht zu äußerer Schönheit, ſondern zu Tugend und Weisheit, auf Erden und im Kosmos; dieſe ſind nicht zuerſt, ſondern ſie ſollen werden durch das Leben des All und in ihm der einzelnen Seelen, welche an der allgemeinen belebenden Kraft Theil haben. Daher iſt die ganze Harmonie der Welt, unvollkommen, wie ſie noch immer iſt, nach ſittlichen Begriffen geordnet, und hier iſt in der Welt Ungerechtigkeit, hier gelegene Zeit oder Tugend und Weisheit; den einzelnen Seelen aber iſt auch Strafe und Belohnung für ihr Thun von dem Ordner der Welt beſtimmt. Dieſes möchte die eine Seite der Pythagoriſchen Anſicht von der Welt ſein; die andere dagegen wendet ſich der Mathematik zu, verknüpft ſich jedoch mit der erſtern durch die allgemeine Vorſtellung von der Ordnung, welche im Begriffe der Harmonie ausgedrückt wird. Von dieſer Seite iſt nun das Eigenthümliche der Pythagoriſchen Lehre darin zu ſuchen, daß ſie das Mathematiſche zum Grunde der Naturerſcheinungen machte, alſo aus der Form der Sinnlichkeit Alles abzuleiten beſtrebt war, die Form der Sinnlichkeit ſelbſt aber wieder darin gegründet fand, daß

1) Aristoxen. ap. Stob. serm. XLIII. 49.

die Einheit des unvollkommenen Urgrundes in eine Mehrheit von Dingen und Erſcheinungen ſich entwickeln müſſe. So liegt alſo auch hierbei wieder die Vorausſetzung der urſprünglichen Unvollkommenheit, welche aus der Nothwendigkeit des Gegenſatzes abgeleitet wird, zum Grunde, und dieſe Vorausſetzung dürfte daher wohl als das Band angeſehn werden, durch welches die beiden Seiten der Pythagoriſchen Lehre zuſammengehalten werden. Die oberſte Einheit, aus welcher Alles wird, und die Gründe, welche ſie in ſich umfaßt, müſſen nun wohl als etwas Ueberſinnliches, weder durch Inhalt, noch durch Form der Sinnlichkeit Beſtimmtes angeſehn werden, und daher durfte von der Pythagoriſchen Lehre geſagt werden, daß ihre Gründe geeignet ſeien, zu dem Höhern aufzuſteigen, allein ihre oberſte Einheit iſt ihnen auch nur dem Gedanken nach für ſich geſetzt, der Wahrheit nach aber immer in der weltlichen Entwicklung, ſo daß ſie auch als ein der Sinnlichkeit Theilhaftiges erſcheint [1]). Von der andern Seite aber bahnten ſie doch der Forſchung nach dem Ueberſinnlichen den Weg, indem ſie alle Erſcheinungen in der Welt nach gewiſſen Ideen, welche die Harmonie der Welt begründen und allen Dingen ihr Weſen geben ſollen, zu beſtimmen ſuchten [2]), und wie roh auch dieſe Verſuche ausfallen

---

1) Arist. met. I. 7. ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ᾽ ἐστίν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός. τὰς δ᾽ αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς, ὥσπερ εἴπομεν, ἱκανὰς λέγουσιν ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς περὶ φύσεως λόγοις ἁρμοττούσας.

2) Arist. met. I. 5. καὶ περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ᾽ ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὡρίζοντό τε

mochten, ſo wird man doch den tiefſinnigen Geiſt, aus welchem ſie hervorgegangen ſind, nicht verkennen dürfen.

γὰρ ἐπιπολαίως καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.

Fünftes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie dritte Abtheilung. Die eleatiſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel.

Allgemeines.

Die Schule der eleatiſchen Philoſophen hat von jeher, und nicht bloß in den neuern Zeiten [1]), die Aufmerkſamkeit der Philoſophen auf ſich gezogen. Das, was ſie vor der ioniſchen und der Pythagoriſchen Philoſophie auszeichnet, liegt in ihrem rückſichtsloſen Streben nach der Erkenntniß des Ueberſinnlichen. Denn wenn jene Arten der Philoſophie den Grund und die Erklärung des Sinnlichen in dem Ueberſinnlichen ſuchten, ſo ſahen dagegen die Eleaten von dem Sinnlichen gänzlich ab und hielten dafür, daß alle Wahrheit nur in einem Nicht-Sinnlichen geſucht werden müſſe [2]). Wie nun hierin einer der wichtigſten Fort-

1) Man vergleiche von den neuern Schriften über eleatiſche Philoſophie Brandis commentationum Eleaticarum pars prima. Alton. 1813. Sie handelt vom Xenophanes, Parmenides und Meliſſos; den zweiten Theil iſt uns der Verf. bis jetzt ſchuldig geblieben.

2) Aristocles ap. Euseb. praep. ev. XIV. 17. *ἄλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφιέντες· οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν*

ſchritte der Philoſophie liege, und wie die Eleaten ſelbſt dieſem Fortſchritte entgegenarbeiteten, indem ſich ihre Lehre im Streit gegen die übrigen erſten Philoſophenſchulen entwickelte, müſſen wir im Verfolg unſerer Geſchichte anſchaulich zu machen ſuchen.

Die eleatiſche Schule hat ihren Namen von Elea, einer griechiſchen Pflanzſtadt im untern Italien, weil hier vielleicht ſchon der Stifter der Schule, Xenophanes, lebte und auch hier vorzüglich ſeine Lehre ausbreitete, denn die berühmteſten Philoſophen dieſer Schule, Parmenides und ſein Schüler Zenon, waren Eleaten. Doch wird auch mit Recht wegen der Aehnlichkeit ſeiner Lehre ein ioniſcher Grieche, Meliſſos von der Inſel Samos, zu der Familie der Eleaten gezählt, und dient uns zum Beweiſe, daß auch in andern Gegenden Griechenlands, außer der entfernten Pflanzſtadt, ein gleicher Geiſt der philoſophiſchen Forſchung etwa zu derſelben Zeit ſich zu regen begann.

Derjenige, welcher auf zufällige Erregungen, auf die Macht der Verhältniſſe, welche doch auch im Ganzen gegründet ſind, gar nichts oder doch nur ſehr Weniges zu geben pflegt, mag ſich wundern, wie Elea, eine nicht ſehr bedeutende Pflanzſtadt, die ſich eben ſonſt durch nichts Wichtiges vor andern griechiſchen Pflanzſtädten auszeichnete, der Mittelpunkt einer ſehr einflußreichen philoſophiſchen Schule werden konnte. Wir müſſen aber darin den Einfluß zuſammentreffender Umſtände, deren Gewalt zu erken-

---

αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. Daſſelbe bezeugen von den Eleaten in einer andern Form Plat. soph. p. 242 f.; Arist. met. I. 5.

nen wir nicht immer im Stande ſind, ſo wie den Zug der Geiſter, welcher eine einmal ergriffene Bahn freudig verfolgt, endlich das Walten der Vorſehung, welches durch die Umſtände und durch die Verſchiedenheit der Menſchen ein der Menſchheit förderliches Streben leiten wollte, erblicken. Und was hat es denn Entehrendes, zu geſtehn, daß wir aus unſern mangelhaften Vorſtellungen von der Verſchiedenheit der Stämme und der Oerter, wo ſie angeſiedelt, nachzuweiſen nicht im Stande ſind, warum an dieſem oder jenem Orte eine Fertigkeit oder eine Wiſſenſchaft, deren Entſtehung und Ausbildung wir im Allgemeinen als nothwendig anerkennen müſſen, ſich hervorgethan habe? Uebrigens iſt es bemerkenswerth, daß überall die erſte Philoſophie der Griechen von den Jonern ihren Urſprung genommen. Denn ſo wie Pythagoras in einem ioniſchen Staate erwuchs, ſo war auch Xenophanes ein Joner, nur daß beide in der Fremde die Stätte ihrer Wirkſamkeit fanden. Auch darf nicht vergeſſen werden, daß Elea ein nicht unpaſſender Ort für die Ausbildung der Philoſophie war. Denn es war erwachſen aus der Anſiedelung der tapfern und freiheitsliebenden Phokäer, welche ihre Vaterſtadt in Jonien verlaſſen hatten, um nicht in die Knechtſchaft der Perſer zu fallen [1]). Und ſo wie Abdera, die Pflanzſtadt der eben ſo freiheitsliebenden Tejer, bald emporblühte und durch kenntniß- und geiſtreiche Männer ſich auszeichnete, ſo waren auch die Pflanzſtädte der durch Handel und kühne Schifffahrt berühmten Phokäer, Maſſilia in Gallien und Elea in Italien, durch weiſe Geſetze und durch Wiſſen-

1) Herod. I. 164.

ſchaft und Gewerbe ausgezeichnet. Ueberhaupt waren bedeutende Pflanzſtädte auch zu Sitzen geiſtiger Bildung beſonders geeignet, indem in ihnen Menſchen vielerlei Art und verſchiedner Stämme, mithin auch verſchiedner Bildung zuſammenzuſtrömen pflegten, ſo alſo in ihnen zuerſt ſich das im Kleinen fand, wodurch im Großen Athen ſpäter berühmt geworden iſt.

Uebrigens iſt ſchon früher angedeutet worden, wie ſich dieſe Schule der Philoſophie zu der ioniſchen und Pythagoriſchen verhält. Sie bildete ſich ſpäter als dieſe aus und fand alſo ſchon philoſophiſche Gedankenreihen vor, an welche ſie ſich aber nur in ſo fern anſchloß, als ſie ihre Grundlage einer Unterſuchung unterwerfen zu müſſen glaubte. Daher hat auch die Ausbildung der frühern Philoſophien nur wenig Einfluß auf die ſtrengen Folgerungen der Eleaten gehabt, mehr aber auf die Art gewirkt, wie von ihnen gegen falſche Vorſtellungen geſtritten wurde. Alle frühern Lehren beruhten auf der Vorausſetzung des Werdens; ſie ſuchten das Geſchehen aus ſeinen Urſachen oder aus ſeinen Gründen abzuleiten. Die Eleaten dagegen griffen dieſe Vorausſetzung ſelbſt an und forſchten, ob man ein Werden annehmen dürfe. Wie ſich ihnen hierüber eine verneinende Meinung bildete und dadurch der ganze Gang ihrer Philoſophie beſtimmt wurde, dies muß man aus ihrer Geſchichte ſelbſt lernen.

Zweites Kapitel.

Xenophanes von Kolophon.

Der Stifter der eleatiſchen Schule, Xenophanes, war geboren zu Kolophon, einer ioniſchen Stadt in Klein-Aſien. Die Zeit ſeiner Geburt kann nicht mit Gewißheit angegeben werden, doch ſcheint er um die Ol. 60 geblüht zu haben [1]. Seine Geburtsſtadt war ſchon vor ſeiner Zeit berühmt als der Sitz elegiſcher und gnomiſcher Dichtung, die Vaterſtadt des Mimnermos. Aehnlicher Dichtung widmete ſich auch Xenophanes und übte ſie von ſeinem 25. bis wenigſtens zu ſeinem 92. Jahre [2]. Aus ſeiner Vaterſtadt vertrieben, ſcheint er durch Sicilien gewandert zu

---

1) Cf. Bayle diction. art. Xenoph. not. A. Zwei verſchiedne Annahmen, welche ſelbſt durch das hohe Alter des Xenophanes nicht mit einander vereinigt werden können, herrſchen über ſeine Zeit. Die eine iſt die des Apollodoros, welcher die Zeit ſeiner Geburt in die 40. Ol. ſetzt; die andere die des Timäos, welcher ihn zum Zeitgenoſſen des Hieron und des Epicharmos macht. Clem. Alex strom. I. p. 301; Plut. reg. apophth. Hiero 4. Das Mittlere aus dieſem Aeußerſten bezeichnen Diog. L. IX. 18, 20; Euseb. chron. Olymp. 56 u. 60. Uns gewährt für eine wahrſcheinliche Annahme unter dieſen aus einander gehenden Angaben einigen Stützpunkt, daß Xenophanes den Krieg der Perſer gegen die Griechen beſang und von dem Pythagoras wie von einer geſchichtlichen Perſon ſprach. Athen. II. p. 54; Diog. L. VIII. 36.

2) Diog. L. IX. 19. Das Fragment ſeiner Elegien iſt freilich zweideutig.

ſein und ſich zuletzt in Elea niedergelaſſen zu haben [1]). Es wird von ſeiner Armuth erzählt [2]) und daß er ſeine Gedichte rhapſodirte [3]), woraus auch hervorzugehn ſcheint, daß er ein herumwanderndes Leben geführt habe. Seine Gedichte waren theils epiſcher, theils elegiſcher Art; weniger gewiß iſt es, daß er auch Jamben verfaßte [4]). Seine epiſchen Gedichte waren zum Theil erzählenden Inhalts, wie ſeine Geſchichte der Gründung Kolophons und der Auswanderung nach Elea [5]), zum Theil ſind ſie gewiß didaktiſch geweſen, wie wir aus den Bruchſtücken ſehn, welche man gewöhnlich aus einem Gedichte über die Natur entnommen haben will, einem Gedichte, welches vielleicht nie geweſen iſt [6]). Aber auch ſeine Elegien folgten einer

1) Diog. L. IX. 18. Daß er zu Elea gewohnt habe, wird zwar nicht ausdrücklich geſagt, iſt aber aus ſeiner Verbindung mit den Eleaten und aus andern Umſtänden wahrſcheinlich. Cf. Arist. rhet. II. 23; Diog. L. IX. 20.

2) Plut. l. l.

3) Diog. L. l. l.

4) Diog. L. IX. 18. Wir haben keine jambiſchen Fragmente von ihm; es wird ein Jambendichter deſſelben Namens angeführt Diog. L. IX. 20; auch lag die Verwechslung ſeiner polemiſchen Gedichte mit der iambiſchen Dichtart nahe. So werden auch die Gedichte des Xenophanes Sillen genannt Procl. in Hesiod. p. 67. ed. Heins.

5) Diog. L. IX. 20.

6) Stob. ecl. I. p. 294; Porphyr. de antro nymph. p. 264. ed. Cant.; Poll. onomast. VI. 46. Die Richtigkeit des Titels περὶ φύσεως iſt bei jüngern Berichterſtattern, beſonders wenn ſie die Schrift nicht ſelbſt vor Augen hatten, immer zu bezweifeln.

didaktiſchen Richtung [1]). Die tugendhaften Grundſätze, welche er äußerte [2]), ſcheinen mit dem Charakter dieſer Dichtungsart zuſammenzuhängen, wie auch nicht minder mit ſeiner Beſtreitung des griechiſchen Polytheismus, ſofern dieſer den Göttern allerlei Unſittliches andichtete. In dieſer Rückſicht mochte er auch den Heſiodos und Homeros, ſo wie den prieſterlichen Epimenides anfeinden, aus anderer Rückſicht aber gegen den Thales ſtreiten [3]). Seine Werke, welche übrigens wegen ihres Versbaus nicht gelobt werden [4]), ſind früh verloren gegangen [5]).

Woher Xenophanes ſeine Lehre genommen, darüber hat man mancherlei Meinungen aufgeſtellt. Einige nannten ihn einen Schüler eines Athenienſers Boton, eines unbekannten Mannes [6]); Andere haben ſeine Lehre auf den Pythagoras zurückführen wollen [7]), deſſen Meinungen er verſpottete [8]); noch Andere erinnern ſich bei ſeiner Lehre

1) Diog. L. VIII. 36. Nach dieſer Stelle, bemerke ich, ſcheinen die Elegien des Xenophanes gar keine Ueberſchrift gehabt zu haben.

2) Plut. de vitioso pud. 5. Vergl. d. Fragmente ſeiner Elegien Athen. X. p. 413; XI. p. 462.

3) Diog. L. IX. 18; Sext. Emp. adv. math. IX. 193; Arist. rhet. II. 23.

4) Cic. qu. acad. II. 23.

5) Brandis comment. El. p. 10 — 14.

6) Diog. L. l. l.

7) Diog. L. I. 15.

8) Diog. L. l. l.; VIII. 36.

an orientaliſche Vorſtellungen [1]), aber auch dies mit Unrecht, denn in ihm war auf der einen Seite ein ganz helleniſcher Geiſt, auf der andern ein gänzliches Verwerfen aller polytheiſtiſchen und phantaſtiſchen Vorſtellungen vom Göttlichen, von welchen keine Religion und keine Lehre Aſiens frei war. Wenn Platon meint, die Lehre der Eleaten ſei noch vor dem Xenophanes geweſen [2]), ſo ſcheint er damit nur andeuten zu wollen, die Keime derſelben hätten von jeher in den Seelen der Menſchen gelegen. Um ſo leichter konnte ſie einem nachdenkenden Manne ohne eigentliche Belehrung entſtehen; weswegen wir auch geneigt ſind, der Meinung beizuſtimmen, daß Xenophanes ohne Lehrer aus ſich zur Philoſophie gekommen [3]). Denn Form und Inhalt ſeiner Lehren ſind einfach und den Anfängen der Philoſophie würdig. Auch ſchildert uns Ariſtoteles den Urſprung ſeiner Philoſophie wie in einer frommen Bewegung ſeiner Seele: auf den ganzen Himmel habe er geſchaut und geſagt, das Eins ſei der Gott [4]), und von demſelben frommen Eifer zeugt ſeine Heftigkeit, wenn er die polytheiſtiſchen Gräuel bekämpft und ſie der Ruchloſigkeit anklagt [5]). Wenn auf ſolchem Grunde ſeine Lehre

---

1) Schloſſer's Geſch. der alten Welt. I. S. 423. Vergl. S. 411, 424.

2) Soph. p. 242.

3) Diog. L. IX. 18.

4) Met. I. 5. εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.

5) Arist. rhet. II. 23.

ruht, wer wird dann es für nöthig halten, ihm einen Lehrer zu ſuchen?

Die Art, wie die Lehre des Xenophanes zuſammengefaßt wird, iſt ſehr einfach, aber nicht ſehr zuſammenhängend. Es ſind wohl zwei Punkte, an welche ſeine Beweiſe anknüpften, der Begriff Gottes, eines allgewaltigen Weſens, und die Verneinung alles Werdens. Beide Punkte aber verbanden ſich ihm mit einander. Denn Gott könne nicht werden, eben ſo wenig als vergehen; es heiße eben ſo viel ſagen, es ſeien keine Götter, als ſagen, ſie würden oder vergingen [1]). Das, was Xenophanes ſo der göttlichen Natur zuwider fand, das Werden, hat er aber auch überhaupt geleugnet, und ihm wird eine eigne Beweisführung beigelegt, durch welche er gezeigt haben ſoll, das Werden ſei überhaupt undenkbar [2]). Denn ſollte etwas werden, ſo würde es entweder aus einem ihm Gleichen oder aus einem ihm Ungleichen werden. Aber nicht aus

1) Ar. met. I. 5. *οἷον Ξεν. ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν.* Diog. L. IX. 19. *πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι.*

2) Die Lehre des Xenophanes in der Form zuſammenhängender Beweiſe findet ſich hauptſächlich in der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Schrift de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 3 und Simpl. phys. fol. 5 b — 6 nach dem Theophraſt. Brandis hat bemerkt, daß dieſe Zuſammenſtellungen mit andern Argumentationen, welche man dem Xenophanes beilegt, nicht gut übereinſtimmen. Man kann überhaupt daran zweifeln, ob Xenophanes eine ſolche Kette von Schlüſſen gebildet habe. Die Peripatetiker möchten wohl aus den einzelnen Beweiſen einen Zuſammenhang der Lehre zu bilden geſucht haben.

einem ihm Gleichen, denn das Gleiche könne nicht das Gleiche erzeugen, noch von dem Gleichen erzeugt werden, indem Gleiches zu Gleichem ſich auf gleiche Weiſe verhalte; und eben ſo wenig aus einem ihm Ungleichen; denn würde aus dem Schwächern das Stärkere, oder aus dem Kleinern das Größere, oder aus dem Schlechtern das Beſſere, oder umgekehrt, ſo würde aus dem Seienden das Nicht-Seiende, welches unmöglich ſei. Deswegen ſei der Gott ewig [1]).

Von dem Begriffe Gottes geht eine andere Reihe von Beweiſen aus, welche alle Vielheit leugnen. Eine Mehrheit der Götter kann nicht gedacht werden, denn der Gottheit wohnt nothwendig bei, daß ſie das Gewaltigſte und Beſte iſt, wenn es aber mehrere Götter gäbe, ſo würde Gott nicht das Gewaltigſte und Beſte von Allen ſein, denn es gäbe gleich Gewaltige und Gute, und er würde nicht alles vermögen, was er wollte; denn wenn Mehreres wäre, ſo käme einem Jeden eine Kraft zu und Eins für ſich allein würde nichts vermögen [2]). Hieraus ſehn wir, daß

Xe-

1) Arist. de Xenoph., Zen. et Gorg. c. 3. ἀδυνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ· ἀνάγκη γὰρ ἤτοι ἐξ ὁμοίων ἢ ἐξ ἀνομοίων γενέσθαι τὸ γενόμενον· δυνατὸν δὲ οὐδέτερον. οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ᾽ ὁμοίου προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι· ταὐτὰ γὰρ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις ὁμοίως ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα. οὔτ᾽ ἂν ἐξ ἀνομοίου τὸ ἀνόμοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον, ἢ ἐξ ἐλάττονος τὸ μεῖζον, ἢ ἐκ χείρονος τὸ κρεῖττον, ἢ τοὐναντίον τὰ χείρω ἐκ τῶν κρειττόνων, τὸ οὐκ ὂν ἐξ ὄντος ἂν γενέσθαι· ὅπερ ἀδυνατόν· ἀΐδιον μὲν οὖν διὰ ταῦτ᾽ εἶναι τὸν θεόν. Die Abweichungen von der Vulg. hat Brandis nach Handſchr. Theophr. ap. Simpl. phys. fol. 6 a.

2) Simpl. l. l. ὃν (sc. θεόν) ἕνα μὲν δεικνυσιν ἐκ τοῦ πάντων

Xenophanes Alles in einer Kraft begründet fand und ſo ihm Alles in Eins zuſammenging, welches er Gott nannte, welches ihm aber auch Eins iſt mit dem Himmel oder der Welt [1]). So wie er keinen andern Gott neben den einen Gott ſetzen konnte, ſo konnte er auch kein anderes Ewiges, welches allein doch ſein könnte, neben dem allein Seienden, welches Gott iſt, zugeben.

Von dieſem Gedanken ausgehend, mußte er nun natürlich in Streit gerathen mit der polytheiſtiſchen Anſicht von den Göttern. Dieſe mußte ihm erſcheinen als ein altes Vorurtheil, von welchem nur mit der Zeit die Menſchen durch Nachdenken ſich losreißen könnten. Denn, wie er ſagt,

Nicht vom Beginn her Alles verkündeten Götter den Menſchen;
Nur mit der Zeit vielmehr nachforſchend finden ſie Beſſ'res [2]).

Da nun Gott nach ſeiner Lehre das Beſte iſt, ſo mußte ihm die Götterlehre, welche von Freveln der Götter redet, gottlos und verrucht erſcheinen. Daher ſtammt ſein Tadel der Mythendichter, deſſentwegen er ein Schmäher des Homer genannt wurde [3]). In dieſem Sinne ſagte er:

Jegliches ſagen Homer und Heſiodos über die Götter,

κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ φησιν ὄντων ὁμοίως ἀνάγκη ὑπάρχειν πᾶσι τὸ κρατεῖν. Arist. l. l. οὐδὲν (f. οὐδὲ Brand.) γὰρ ἂν δύνασθαι πλειόνων ὄντων ἕνα μόνον. Dies ſetzt den durchgängigen Zuſammenhang alles Seienden voraus.

1) Arist. met. I. 5.

2) Stob. ecl. I. p. 224; serm. XXIX. 41.

3) Timo ap. Diog. L. IX. 18.

Was nur irgend dem Menſchengeſchlecht iſt Tadel und Schmähung,
Stehlen und Ehebruch und daß Einer den Andern betrüge [1]).

Aber nicht nur gegen die unſittlichen Beimiſchungen des griechiſchen Polytheismus, ſondern auch gegen alle vermenſchlichende Vorſtellungen von den Göttern richtete Xenophanes ſeinen Eifer. Er leitete dieſelben von der Sucht aller Weſen ab, das ihnen Aehnliche für das Beſte zu halten.

Aber die Menſchen vermeinen, es würden Götter geboren,
Hätten unſer Gewand und unſere Stimm' und Geſtaltung.
Doch wenn Hände beſäße der Rinder Schaar und der Löwen,
Oder könnten ſie malen und Werk' ausbilden, wie Menſchen,
Würden Pferde den Pferden und Rinder den Rindern vergleichbar
Malen der Götter Geſtalt, und Leiber würden ſie bilden
Aehnlicher Art, gleich wie ſie ſelbſt geſtaltet von Körper [2]).

---

1) Sext. Emp. adv. math. IX. 193; cf. I. 289.

2) Clem. Alex. strom. V. p. 601.

ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι ...
καὶ σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε, δέμας τε.
καὶ πάλιν· ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας

Zur Beſtätigung hiervon machte er auch darauf aufmerkſam, daß die Aethiopen ihre vaterländiſchen Götter ſchwarz und mit eingebogner Naſe abbildeten, ſo wie ſie ſelbſt ſind, die Thraker dagegen blauäugig und roth, und überhaupt ein jedes Volk nach der Aehnlichkeit mit ſich [1]). Aber:

Nur ein Gott iſt allein, bei Göttern und Menſchen der Größte,
Weder an Körper den Sterblichen gleichend, noch auch an Gedanken [2]).

Als eine weitere Ausbildung dieſer polemiſchen Beſtimmungen gegen die Vielgötterei der Griechen ſind nun auch die Sätze des Xenophanes zu betrachten, in welchen er gegen die philoſophiſchen Vorſtellungen, welche zu ſeiner Zeit über das Göttliche herrſchten, zu ſtreiten ſcheint. Von der Art iſt ſeine Lehre, Gott ſei weder bewegt, noch unbewegt; denn unbewegt ſei das Nicht-Seiende, indem es weder zu einem Andern, noch zu ihm ein Anderes käme; bewegt aber ſei das, was mehr iſt als Eins, indem das Eine zum Andern komme [3]). Wenn dieſe Beweiſe beſonders gegen ioniſche Philoſophen gerichtet zu ſein ſcheinen, ſo

---

καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ᾽ ἐποίουν
τοιαῦθ᾽, οἷόνπερ κ᾽ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

1) Theodoret. affect. curat. III. p. 780. ed. Hal.

2) Clem. Al. l. l.
εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίιος, οὐδὲ νόημα.

3) Simpl. l. l. παραπλησίως δὲ καὶ τὴν κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν ἠρεμίαν· ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὔτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω τοῦ ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλει. Arist. l. l.

nehmen dagegen andere offenbar auf Pythagoriſche Vorſtellungen Rückſicht. Er lehrte nemlich, Gott ſei weder begrenzt, noch unbegrenzt, denn unendlich ſei nur das Nicht-Seiende, als weder Anfang, noch Mitte, noch Ende habend, begrenzt aber das Eine gegen das Andere ſei nur das, was zur Vielheit der Dinge gehöre [1]). Damit hängt aber auch ſeine Lehre zuſammen, daß Gott keine Theile habe, ſondern ſich durchaus gleich ſei; denn wenn er Theile hätte, ſo würde der eine Theil von dem andern beherrſcht werden und die andern beherrſchen, welches unmöglich ſei, da Gott ſeinem Begriffe nach durchaus herrſche [2]). In dieſem Beweiſe wird der durchgängige Zuſammenhang alles Seienden vorausgeſetzt.

An dieſe verneinenden Lehren über Gott knüpft ſich auch das an, was Xenophanes von Gott bejahte. Denn aus der Lehre, daß Gott keine Theile habe, lockte er hervor, daß er durchaus gleich ſei, und dies auf das geiſtige Sein Gottes beziehend, lehrte er, Gott oder Alles ſei durchaus Vernunft und Einſicht [3]), und mit der Vernunft die Macht Gottes verbindend, ſagte er von dem Allmächtigen:

Sonder Bemühn regiert er das All mit ſinnigem Geiſte [4]).

---

1) Simpl. l. l. *καὶ οὔτε δὲ ἄπειρον, οὔτε πεπερασμένον εἶναι· διότι ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὄν, ὡς οὔτε ἀρχὴν ἔχον, μήτε μέσον, μήτε τέλος. περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα τὰ πλείω.* Arist. l. l.

2) Arist. l. l. *ἕνα δ᾽ ὄντα ὅμοιον εἶναι, πάντῃ ὁρῶν τε καὶ ἀκούειν, τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ. εἰ γὰρ μή, κρατεῖν ἂν καὶ κρατεῖσθαι ὑπ᾽ ἀλλήλων τὰ μέρη θεοῦ ὄντα· ὅπερ ἀδύνατον.*

3) Diog. L. IX. 19. *σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν.*

4) Simpl. l. l.

Die vernünftige Thätigkeit Gottes aber iſt ihm auch gar nicht von der ſinnlichen Empfindung verſchieden, ſo daß Xenophanes vielmehr Gottes ganzes Weſen eben ſo von Sehen und Hören durchdringen läßt, wie vom vernünftigen Denken [1]. Doch wenn irgendwo ſeine Art, alle vermenſchlichenden Vorſtellungen von Gott abzuweiſen, hervortreten mußte, ſo war es gewiß auch hier ihm natürlich, durch verneinende Formeln daran zu erinnern, daß Gott den Menſchen auch nicht an Gedanken gleiche [2].

Aber nicht bloß auf das geiſtige Sein bezog Xenophanes ſeine Lehre von der völligen Einheit Gottes, ſondern er blickte dabei zugleich auf die ganze körperliche Welt, auf den Himmel [3]. Ein Bild dieſer völligen Gleichheit fand er in der Kugel, und deswegen nannte er Gott eine leidenloſe Kugel [4], worin denn nach ſeiner Anſicht die Ein-

---

ἀλλ᾽ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.
Ich verbinde anders als Brandis, will jedoch nicht entſcheiden; nur möchte ich die Pythagoriſche Unterſcheidung zwiſchen φρὴν und νοῦς dem Xen. nicht beilegen, wozu Brandis geneigt iſt. Unterſcheidet doch Xen. nicht einmal zwiſchen αἴσθησις und νοῦς. Nach Diog. L. IX. 19, ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥττω νοῦ εἶναι, glaubt ſogar Brandis, wiewohl zweifelhaft, ihm die Eintheilung der Seele in drei Theile beilegen zu können. Dieſe Stelle aber erkläre ich ganz anders, auch anders als Bayle (Xenoph. not. D.); ſie ſagt nichts Anderes, als der obige Vers: Die Vielheit der Dinge iſt der Vernunft unterworfen.

1) Sext. Emp. adv. math. IX. 144. οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ᾽ ἀκούει.

2) Eine Spur hiervon findet man darin, daß Diog. L. I. I. zu dem angeführten Verſe hinzuſetzt: μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.

3) Arist. met. I. 5.

4) Arist. de Xen. l. l. πάντῃ δ᾽ ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι·

heit des Unbegrenzten und des Begrenzten liegt, denn die Kugel begrenzt ſich ſelbſt. Auf eine ganz ähnliche Weiſe löſte ſich ihm auch der Gegenſatz zwiſchen dem Bewegten und dem Unbewegten, denn wenn er leugnete, Gott ſei unbewegt, ſo ſcheint es, als habe er damit nur ſagen wollen, Gott habe nicht irgend ein bleibendes Verhältniß zu einem Andern. Sonſt aber ſagte er ſelbſt, das Seiende bleibe unbeweglich:

Immer bleibt es an ſelbigem Ort, in keiner Bewegung,
Wechſelt die Stellung nicht, wenn es anderswann anders erſcheinet [1]).

Hierin liegt nun auch, wenn ich mich nicht täuſche, eine ziemlich klare Hindeutung auf den Gegenſatz zwiſchen der wahren Erkenntniß und der Erkenntniß der Erſcheinungen, welche wir von einer Vielheit der Dinge und ihrer Veränderung zu haben meinen. Daß dieſer Gegenſatz dem Xenophanes hervorgetreten war, davon finden wir mehrere Spuren, beſonders wenn wir ſeine Lehre mit der des Parmenides vergleichen. So fing er eine ſeiner Elegien an:

οὐ γὰρ τῇ μέν, τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ. ἀΐδιον δ' ὄντα καὶ ἕνα καὶ σφαιροειδῆ, οὔτ' ἄπειρον, οὔτε πεπερᾶσθαι. Hierin liegt die Verbindung ſeiner Vorſtellungen von der Kugelgeſtalt und der Unbegrenztheit Gottes, welche doch auch nicht Unendlichkeit iſt. Daraus floß auch die Meinung derer, welche ſagten, Xenophanes habe Gott endlich genannt. Simpl. l. l.; cf. Sext. Emp. hypot. III. 218.

1) Simpl. l. l. Die aufgelöſten Verſe laſſen ſich nicht verkennen, und verlangen nur geringe Abänderungen, um ſie wieder herzuſtellen:

ἀεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μένει κινούμενον οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεται μήν, ἐπεὶ πρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

Jetzt nun beginn' ich ein anderes Wort und zeige den Weg euch [1]),

auf eine ganz ähnliche Weiſe, wie auch Parmenides ſeinen Vortrag von den Erſcheinungen begann [2]). Und eine weitere Auseinanderſetzung der Lehre von den Erſcheinungen ſcheint es vorauszuſetzen, wenn er ſagt:

Dieſes wird alſo gemeint, als nahe kommend dem Wahren [3]).

Damit ſtimmt es denn auch überein, daß viele Meinungen des Xenophanes angeführt werden, welche allein in einer Naturlehre von den Erſcheinungen ihre Stelle finden konnten.

Es iſt uns wegen des Zuſammenhangs der eleatiſchen Philoſophen unter einander nothwendig, etwas mehr in das Einzelne der Naturlehre des Xenophanes einzugehn. Wir haben nur jüngere Zeugniſſe über dieſelbe [4]), und daher kann es nicht verwundern, daß ſie wenig mit einander übereinſtimmen, weil die Jüngern die Schriften des Xenophanes wenig oder gar nicht kannten. So wird denn aus zwei Verſen des Xenophanes geſchloſſen, er habe Waſſer und Erde für die Gründe der Natur gehalten [5]); aus ei-

---

1) Diog. L. VIII. 36.
νῦν οὖν τ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον.

2) Fragm. Parm. ap. Brand. v. 111; cf. v. 33.

3) Plut. symp. IX. 14. 7.
ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

4) Ariſt., Theophraſt beim Simpl. und der Verf. der Schrift über den Xenoph. u. ſ. w. ſchweigen. Die Schriftſteller, welche Brandis §. 13 anführt, ſind ſämmtlich jünger.

5) Porphyr. ap. Simpl. phys. fol. 41 a. Ξενοφάνην iſt für Ἀναξιμένην zu leſen. Sext. Emp. adv. math. X. 314.

nem andern Verſe folgerte man, ihm ſei die Erde einziger Grund der Erſcheinungen [1]; endlich aber wird auch die Meinung angeführt, er habe vier Elemente angenommen [2]), unſtreitig die vier gewöhnlichen. Was die Folgerungen aus einzelnen Verſen betrifft, ſo können ſie wegen ihres Widerſtreits unter einander und auch deswegen nicht für ſicher gehalten werden, weil man nicht weiß, ob ſie nicht bloß von der Bildung der Erde reden. In dieſem Fall würde unter der Erde wahrſcheinlich eine Miſchung des Starren mit dem flüſſigen Elemente zu verſtehen ſein, aus welcher nach der Meinung der ältern Phyſiologen erſt ſpäter die Feſte der Erde ſich bildete [3]). Folgen wir dieſer Vermuthung, ſo werden wir genöthigt, zu den beiden Elementen der Erde und des Waſſers noch die beiden andern, Luft und Feuer, als Gründe der Natur nach der Lehre des Xenophanes hinzuzunehmen, denn es wird geſagt, er habe gelehrt, durch die Einwirkung der Luft und des Feuers ſei die Erde feſt geworden [4]). So würden wir alſo die Meinung für wahrſcheinlich halten, daß Xenophanes die vier Elemente als die urſprünglichen Gründe aller Naturerſcheinungen angeſehn habe.

---

1) Sext. Emp. adv. math. X. 313; Stob. ecl. I. p. 294.

2) Diog. L. IX. 19.

3) Vergl. die Meinungen des Anaximandros, des Anaxagoras und des Archelaos. Die Entſtehung der jetzigen feſten Erde aus der feuchten Miſchung iſt auch Lehre des Xenoph., welcher ſie aus dem Vorkommen von verſteinerten Seethieren auf hohen Gebirgen erſchloß. Orig. phil. c. 14.

4) Plut. de pl. ph. III. 9. Die Meinung des Xenoph. iſt hier nur ungeſchickt ausgedrückt. Auch dies ſtimmt mit der Meinung der älteſten Phyſiologen überein.

Dieſe Wahrſcheinlichkeit ſcheint uns faſt zu dem Grade der Gewißheit zu werden, welcher in ſolchen Unterſuchungen allein zu erreichen iſt, wenn wir die Naturlehre des Xenophanes mit der anderer Eleaten und mit dem Charakter ſeiner Philoſophie überhaupt vergleichen. Keiner der Eleaten iſt in ſeiner Naturlehre von nur einem Grundweſen ausgegangen, vielmehr nahmen ſie alle entweder vier oder zwei Elemente an, zwiſchen welchen ſie einen gewiſſen Gegenſatz fanden, einen Gegenſatz, der im Phyſiſchen daſſelbe darſtellt, was im Logiſchen der Gegenſatz zwiſchen Wahrheit und Meinung. Darüber werden wir beim Parmenides mehr finden. Etwas Aehnliches ſcheint auch beim Xenophanes ſtatt gefunden zu haben. Es iſt aber auch nicht zu überſehn, daß die Allgemeinheit, in welcher er den Satz aufſtellte und zu beweiſen ſuchte, nichts könne weder aus dem ihm Gleichen, noch aus dem ihm Ungleichen werden, ihn zur mechaniſchen Naturbetrachtung führen mußte. Dieſen Satz leitete er nemlich nicht, wie den von der Unbeweglichkeit der Dinge, aus dem Begriffe der Einheit ab, ſondern aus der Unmöglichkeit, daß aus dem Nicht-Seienden Etwas werde; er mußte ihm alſo nicht nur für die Einheit Gottes, ſondern auch für die Vielheit der erſcheinenden Dinge gelten [1]). Demnach, wenn er in ſeiner

1) Anders meint Brandis S. 22, mit Unrecht, wie es mir ſcheint. Schon daß Platon und Ariſtoteles die Lehre der Eleaten auf den Xen. zurückführen, ſtreitet gegen ihn. Die Gründe, welche auch Wendt zu Tennemann's Geſch. d. Philoſ. I. S. 164 für dieſelbe Meinung beibringt, beweiſen nicht. Wenn geſagt wird: ἀδύνατόν φησιν εἶναι — γενέσθαι. τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ, ſo iſt das Letztere nur Zuſatz des Berichterſtatters, wie die nach-

Lehre von den Erſcheinungen der Natur davon ausging, daß viele Dinge zu ſein ſcheinen, ſo konnte er ihnen zwar eine wenigſtens ſcheinbare Bewegung beilegen, nicht aber ein wirkliches Anderswerden. Nahm nun aber Xenophanes die Meinung der mechaniſchen Phyſik an, daß die Erſcheinungen der Natur allein aus der Veränderung der Miſchung erklärt werden müßten, ſo konnte er unmöglich von einem Grundweſen ausgehn, ſondern mußte eine Mehrheit derſelben annehmen, und nichts war ſodann natürlicher, als die vier Elemente als das allen Naturerſcheinungen zum Grunde Liegende zu betrachten.

Die mechaniſche Naturerklärung zeigt ſich bei ihm auch in einzelnen Punkten ſeiner Naturlehre [1]), welche übrigens für den Philoſophen nicht viel Bemerkenswerthes darbietet. Sie iſt noch ſehr roh und ganz auf Geologie ausgehend [2]). Als eine Ausführung ſeines Grundſatzes, daß alles, was entſtehe, auch vergänglich ſei, kann man es anſehn, daß er auch die Erde und das Menſchengeſchlecht für vergänglich hielt [3]). Dies mag auch wohl zuſammengehangen

her angeführten Gründe beweiſen, welche nicht von dem Begriffe Gottes, ſondern von dem Begriffe des Seienden überhaupt ausgehn.

1) So die Miſchung des Meeres Orig. phil. l. 1., die Zuſammenſetzung der Sonne aus kleinen Feuertheilchen ib.; Plut. ap. Euseb. praep. ev. I. 8, und daß er eine unendliche Menge von Welten, welche ſich nicht verändern, annahm. Diog. L. l. l.

2) Er leitete die Geſtirne aus der Erde ab und hielt ſie für täglich ſich erneuende Erſcheinungen. S. Brandis §. 15. Die Stellen Cic. qu. acad. IV. 39; Lactant. div. instit. III. 23 enthalten, wie ich mit Brandis meine, Misverſtändniſſe.

3) Orig. l. l.; Plut. ap. Euseb. l. l.

haben mit der traurigen Vorſtellung von der Natur des Menſchen, welche wir bei ihm vorausſetzen müſſen, da ihm die dem Menſchen nothwendige Denkart nur als Wahn und Trug erſcheinen konnte [1]).

Von größerer Wichtigkeit muß uns aber die Beantwortung der Frage ſein, wie Xenophanes ſich das Verhältniß ſeiner Naturlehre zur Erkenntniß der Wahrheit gedacht habe. Wir müſſen hierbei von einer Bemerkung ausgehn, welche nicht nur den Xenophanes, ſondern alle Philoſophen ſeiner Richtung trifft, daß nemlich keiner von ihnen in den wenigen abſtrakten Formeln, welche er über Gott aufſtellen mochte, in ihm die Wahrheit und Kraft aller Dinge findend, das ganze Weſen Gottes ausgedrückt zu haben glaubte. Wie hätte wohl jemand meinen können, in einigen, meiſt verneinenden Sätzen die ganze Fülle der lebendigen Wahrheit erſchöpfend ausgeſprochen zu haben? Daher ſah ſich denn auch gewiß Xenophanes nach einer tiefern und bedeutungsvollern Erkenntniß Gottes um, und wenn nach ſeiner Lehre Gott alle Dinge regiert und leitet, ſo konnte er auch in der Welt der erſcheinenden Dinge dieſe Erkenntniß ſuchen. Alles daher in ſeiner Naturlehre mochte ihm nicht bloßer Schein ſein, ſondern Zweck der Naturlehre ſelbſt, in der ſcheinbaren Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge die eine Wahrheit, wenn auch nur annäherungsweiſe, zu finden. Dahin deutet ſein früher ſchon angeführter Vers:

Dieſes wird alſo gemeint als nahe kommend dem Wahren.

1) Deutlicher findet ſich dies beim Parmenides.

Die natürliche Vielheit der Dinge alſo mochte ihm als eine unvollkommene und gleichſam theilweiſe Enthüllung des göttlichen Weſens erſcheinen, und keinen andern Sinn laſſen auch ſeine Worte zu, daß Gott, obgleich ſeine Stellung nicht verändernd, oder ſonder Bemühn anderswann anders erſcheine. Aber die wenigſten von denen, welche dieſer Richtung des Forſchens folgten, haben in Wahrheit zu ſagen gewußt, wie in der veränderlichen Welt die ewige Wahrheit erkannt werden möge. Sie wußten wohl vom Ziele zu ſagen, aber nicht vom Wege. So ſcheint es auch dem Xenophanes als eine Aufgabe erſchienen zu ſein, an deren Löſung der Menſch verzweifeln möchte, in der ſcheinbaren Mannigfaltigkeit wechſelnder Erſcheinungen, in welcher ſich immer nur Theile des Untheilbaren zu zeigen ſcheinen, nach dem wahren Sinn des göttlichen Seins zu forſchen, und daher dürfen wir uns denn nicht wundern, wenn wir ihn klagen hören:

Doch das Gewiſſe, nicht einer weiß es der Menſchen, noch wird es
Jemand wiſſen von Gott und was ich ſage von Allem.
Wenn auch einer zumeiſt Vollkommenes träf' in der Rede,
Dennoch weiß er es nicht; denn Wahn iſt allen bereitet [1]).

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 49, 110; VIII. 326.

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Wie weit dies vom Skepticismus entfernt iſt, den man ihm

So erblicken wir den alten Denker in Sorgen um ſein eignes Wiſſen. Ihm war die Erkenntniß aufgegangen, daß Gott nur einer iſt, neben dem keine Kraft beſteht und in welchem alle Einſicht und Wahrheit iſt; indem er aber Gott nicht der Wahrheit nach zu erkennen vermochte, einſah, daß der Menſch gezwungen iſt, Einzelnes, welches doch für ſich und getrennt von Gott nicht ſein kann, ſich vorzuſtellen, indem er auch nicht zu ſagen wußte, wie die Erkenntniß der Erſcheinungen zur Erkenntniß Gottes führen könne, ſah er ſich in einer peinlichen Lage zwiſchen zwei Betrachtungsweiſen, der einen, nach welcher wir Gott, welcher die Wahrheit iſt, erkennen wollen, der andern, nach welcher wir auf die einzelnen, an und für ſich unwahren Erſcheinungen zu blicken gezwungen ſind. Dieſe Lage und Denkart ſchildert der Sillograph Timon ſchön und wahr, indem er dem Xenophanes die Worte in den Mund legt:

Würde mir nur das Geſchenk des feſten Geiſtes, nach beiden
Seiten blickend! Allein vom trügriſchen Wege betrogen
Bin ich nun altersgrau und gewiß, auf Zweifel zu ſtoßen
Allerlei Art; denn wohin ich auch rettete meinen Gedanken,
Immer löſt' er ſich auf in's Eins und Alles [1]). —

---

hat andichten wollen, Diog. L. IX. 72, bedarf keiner Auseinanderſetzung.

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 224.

ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι,
ἀμφοτερόβλεπτος· δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην,
πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀναμφήριστος ἁπάσης

Daß jedoch Xenophanes ſchon die Urſache unſerer mangelhaften Erkenntniß auf die Sinne zurückgeführt haben ſollte, wie Einige ſagen [1]), iſt mir zweifelhaft, theils weil die Zeugen nicht genügen, theils weil Xenophanes zwiſchen ſinnlicher Empfindung und vernünftiger Einſicht noch gar nicht unterſchied, wie früher gezeigt. Daß ihm aber der Gegenſatz zwiſchen reiner Wahrheit und der ſinnlichen Erſcheinung derſelben vorſchwebte, muß aus der ganzen Darſtellung ſeiner Lehre klar geworden ſein. Dies iſt der wichtige Fortſchritt, welchen die Philoſophie durch ihn gewann.

Drittes Kapitel.

Parmenides der Eleat.

Parmenides, der zweite in der Reihe der eleatiſchen Philoſophen, war nach dem einſtimmigen Zeugniſſe des Alterthums zu Elea geboren. Ueber die Zeit ſeiner Blüthe ſind die Berichte nicht übereinſtimmend, doch trauen wir der wiederholten Angabe des Platon [2]), daß Parmenides

---

σκεπτοσύνης· ὅππη γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο. —
ἀμφοτερόβλεπτος erkläre ich von der doppelten Seite des Seins, des erſcheinenden und des wahren; ἀναμφήριστος f. ἀπενθήριστος mit Schneider, bis jemand etwas Beſſeres bietet.

1) Aristocles ap. Euseb. praep. ev. XIV. 17; Plut. ap. Euseb. ib. I. 8, wo der Irrthum offenbar.

2) Parm. p. 127; Theaet. p. 183; Soph. p. 217. Aus Diog. L.

in ſeinem 65. Jahre nach Athen gekommen und dort mit dem noch ſehr jungen Sokrates zuſammengetroffen ſei. Hiernach würde man etwa in die 65. Ol. ſeine Geburt zu ſetzen haben. Auch wäre es hiernach nicht unmöglich, daß er als Jüngling den Xenophanes, als dieſer ſchon Greis war, gehört habe [1]). Jedoch berichtet uns eine nicht unwahrſcheinliche Sage [2]), daß er weniger dem Xenophanes, als dem Ameinias und dem Diochätes gefolgt ſei, von welchen dieſer ein Pythagoreer heißt [3]); dem Diochätes habe er ein Heroon errichtet, und vom Ameinias ſei er, der von edlem Geſchlechte und reich war, zur philoſophiſchen Ruhe geführt worden. Dies läßt uns ahnden, daß er früher, von ſeinen glänzenden Verhältniſſen verführt, ein zerſtreutes Leben ohne höhern ſittlichen Zweck geführt habe, nachher aber durch philoſophiſche Beſchäftigung zu dem ſitt-

IX. 23 hat man eine andere Zeitbeſtimmung finden wollen; die Stelle iſt aber nicht ſicher. Mit unſerer Annahme ſtimmt freilich die auch ſonſt unwahrſcheinliche Angabe nicht, daß Parmenides den Anaximandros gehört habe. Diog. L. IX. 21, angeblich nach dem Theophraſt.

1) Arist. met. I. 5 drückt ſich vorſichtig aus: ὁ γὰρ Παρμενίδης λέγεται τούτου (sc. τοῦ Ξενοφάνους) μαθητής. Wie viel beſtimmter verſichern es die Spätern!

2) Diog. L. IX. 21 nach dem Sotion.

3) Ich vermuthe, mit Unrecht, ſo wie häufig dieſer Name gebraucht wird; man könnte muthmaßen, Diochätes und Ameinias wären Schüler des Xenophanes geweſen. Eine Verbindung der eleatiſchen Schule mit der Pythagoriſchen hat man oft behauptet. Procl. in Parm. I. p. 5. ed. Cous. nach dem Kallimachos; es ſind auch einige Spuren dieſer Verbindung vorhanden, z. B. Diog. L. VIII. 14, verglichen mit IX. 23; aber der Geiſt beider iſt von verſchiedner Art.

lichen Ernſte gelangt ſei, welcher von ihm gerühmt wird [1]). Dieſem ſteht nicht entgegen, daß er mit dem Zenon, ſeinem Schüler, im vertrauteſten Umgange lebte [2]). Doch hinderte ſein philoſophiſches Streben ihn nicht, an dem politiſchen Leben ſeiner Vaterſtadt Antheil zu nehmen; denn er ſoll ſeinen Mitbürgern Geſetze gegeben haben [3]), welche für ſo heilſam gehalten wurden, daß anfangs in jedem Jahre die Bürger ſchworen, bei den Geſetzen des Parmenides bleiben zu wollen [4]). Von ihm wiſſen wir mit Gewißheit, daß er ſeine Lehre auf den Zenon, ſeinen Landsmann, fortpflanzte; daß dieſe aber auch ſpäter für ſehr wichtig gehalten wurde, bezeugt die Verehrung, welche ihm Platon und Ariſtoteles zollten, ihn für den wichtigſten unter den eleatiſchen Philoſophen haltend [5]).

Parmenides ſchrieb ein Werk, welches gewöhnlich unter dem Titel: über die Natur, angeführt wird [6]), ſonſt aber auch andere Ueberſchriften geführt hat, ein epiſches Gedicht, deſſen Verſe nicht eben gelobt werden [7]). Von ihm

1) Plat. ll. ll.; Cebet. tab. init. Παρμενίδειος βίος.

2) Plat. Parm. l. l.

3) Diog. L. IX. 13 nach dem Speuſippos; Strab. VI. init.

4) Plut. contr. Colot. 32.

5) Plat. Theaet. p. 183; Arist. met. I. 5.

6) Sext. Emp. adv. math. VII. 111. Daß er nur ein Werk ſchrieb, ſagt Diog. L. I. 16.

7) Cic. qu. acad. IV. 23; Plut. de recta rat. aud. 13. Daß er auch in Proſa geſchrieben, folgt nicht aus Plat. Soph. p. 237, denn es kann hier von mündlichen Auseinanderſetzungen ſeiner Lehre die Rede ſein. Wenn Simpl. phys. fol. 7 b eine proſai-

ihm ſind uns bedeutende Fragmente erhalten worden, welche die Einrichtung und den Gang des Ganzen uns errathen laſſen. Es begann mit einer Allegorie, welche das Streben der Seele nach Wahrheit darſtellen ſollte. Die Seele wird von Roſſen geführt und von Jungfrauen geleitet, auf einem Wege, welchen Menſchen nicht zu betreten pflegen, zu der Wohnung der Dike gebracht, welche ihr Alles zu eröffnen verſpricht, ſowohl das unerſchütterliche Herz der leicht beredenden Wahrheit, als auch der Sterblichen Meinungen, denen nicht wahre Gewißheit beiwohnt. Dike ermahnt die Seele, dieſen nicht zu folgen und von der Gewohnheit ſich nicht leiten zu laſſen, ſondern mit Vernunft den vielfältigen Beweis, welchen ſie ihr reden werde, zu beurtheilen; nur Muth gehöre zum Wege [1]). Nach dieſer Einleitung zerfällt ſein Werk in zwei Theile, welche auch in den Uebergängen genau bezeichnet ſind, und zuerſt läßt er die Dike ſeine Lehre von der Wahrheit aus einander ſetzen, nachher ſeine Lehre von den Meinungen

ſche Stelle aus der Mitte ſeines Werks angeführt wird, ſo kann ich mich nicht überreden, daß dieſe vom Parmenides ſelbſt in ſein Epos geſetzt worden ſei; ſie mag ein Gloſſem ſein oder eine ſummariſche Abkürzung eines Abſchreibers.

1) Siehe die Fragmente des Parmenides b. Brandis a. a. O. und b. Fülleborn (Beiträge zur Geſch. der Phil. Stck. 6) v. 1 — 38. Dies Fragm. iſt hauptſächlich genommen aus Sext. Emp. adv. math. VII. 111, wo auch eine Auslegung der Allegorie zu finden, welche meiner Meinung nach nicht zu den glücklichen gehört. Das ſchwierige Fragm. läßt manche Erklärungen zu, daher bin ich auch zuweilen von Fülleborn und von Brandis abgewichen. Gründe zu geben, würde zu weitläuftig ſein; Vieles bleibt der Meinung überlaſſen.

der Menſchen, welche eine von ihm ſelbſt erſonnene Phyſiologie umfaßt.

Nun ſetzt er auch ſogleich hinzu, welches der Weg der Meinung iſt:

Folgen dem nicht-einſichtigen Aug' und dem ſchallenden Ohre
Und der Zunge,

und welches der Weg der Wahrheit: mit Vernunft den Beweis zu beurtheilen [1]). Dieſe Unterſcheidung der ſinnlichen Vorſtellung von der vernünftigen Erkenntniß iſt eine der wichtigſten Erweiterungen, welche er der Lehre des Xenophanes gegeben zu haben ſcheint [2]). Sonſt ſind ſeine Lehren dem Weſen nach wenig von denen des Xenophanes unterſchieden, die Beweiſe aber anders gewendet. Man kann bemerken, wie nach der in dichteriſchen Bildern gehaltenen Einleitung ſeine Darſtellung einen andern Charakter annimmt und faſt ganz lehrend wird.

In ſeinen Beweiſen geht nun Parmenides nicht, wie Xenophanes, von der eigentlichen Mitte des Syſtems, von dem Begriffe Gottes aus, ſondern von dem Begriffe des Seins.

Auf denn, was ich dir ſag', aufhorchend folge der Rede,
Welche Wege allein der Forſchung bleiben zu denken,
Jener, daß Alles iſt und daß unmöglich das Nicht-Sein,

---

1) V. 33. ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύπειρον ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

2) Cf. Plat. Parm. p. 135.

Iſt der Gewißheit Weg, denn Wahrheit iſt ihm Beglei-
tung,
Dieſer, daß etwas nicht, und daß nothwendig das Nicht-
Sein,
Solchen nenne ich Dir den ganz unglaublichen Irrweg.
Denn Nicht-Seiendes iſt zu erkennen nicht, noch zu er-
faſſen,
Keiner vermag es zu ſagen [1]).

Diejenigen widerſprechen ſich, welche das Sein und das Nicht-Sein für daſſelbe halten und nicht für daſſelbe [2]),

---

1) V. 39 — 46. εἰ δ' ἄγε τῶν ἐρέω κομίσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μέν, ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν' ἀταρπόν,
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀφικτόν,
οὔτε φράσαις. —
Cf. Simpl. phys. fol. 25 a, 26 b, fol. 19 a. Wenn der Vers χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἔμμεναι ſich an die oben angeführte Stelle angeſchloſſen hat, ſo muß man mit Heindorf zu Plat. Soph. p. 347 für λέγειν u. νοεῖν leſen λέγεις u. νοεῖς. Denn der Sinn kann alsdann nur ſein: das, was man ſagt und denkt, muß das Seiende ſein. Der Lehre des Parmenides liegt der Satz zum Grunde: das Nicht-Seiende ſchlechthin iſt nicht denkbar und nicht ausſprechbar. Plat. Soph. p. 238. Diejenigen, welche bei dieſem Verſe an Idealismus gedacht haben, mußten wohl nicht recht überlegen, was es heißen könne: das Sagen muß das Seiende ſein.

2) V. 52. — — — οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν.

indem ſie nemlich beides als ſeiend ſetzen und beide von einander unterſcheiden.

Hiervon gehn nun alle Folgerungen des Parmenides aus. Das Seiende iſt ungeworden und unveränderlich,

Ganz und allein aus ſich, unwandelbar, ohne Begrenzung;
Niemals war es, noch wird es ſein, denn ganz iſt es jetzt ſchon,
Eins in ſtetiger Folge; denn welche Geburt ihm erſännſt Du?
Woher würd' es ernährt? denn aus Nicht-Seiendem laſſ' ich
Dich nicht ſagen, noch denken; denn weder denken, noch ſagen
Darfſt Du, Nicht-Sein ſei. Denn welches Bedürfniß vermöcht' es,
Später zu werden oder auch eh'r, anhebend das Daſein?
Alſo iſt es gewiß, daß Alles oder daß nichts ſei.
Auch verwehrt der Gewißheit Gewalt, aus Seiendem werde
Etwas außer ihm ſelbſt [1]).

So wie nun hiernach Parmenides das zeitliche Nacheinander in die eine Idee des Ewigen zuſammenzieht, ſo hebt er auch das räumliche Auseinanderſein der Erſcheinungen auf, um das Seiende als Eins zu denken:

---

1) V. 59 f. οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτελέστον· οὐδέ ποτ' ἦν, οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν συνεχές u. ſ. w. Der v. 69 nach Brandis Conjectur: οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ὄντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό.

Was abweſend erſcheint, als gegenwärtig erkenn' es.
Denn nicht kann abſchneiden das Sein, am Sein ſich zu halten,
Da es weder zerſtreut durchaus umher durch das Weltall,
Noch ſich zuſammenzieht [1]).

Das räumliche Auseinanderſein würde nemlich ein Leeres oder ein Nicht-Sein vorausſetzen, es kann aber nicht mehr oder weniger ſein, als das Sein überhaupt, und Alles iſt daher erfüllt [2]).

Wenn nun hierdurch die räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe aufgehoben werden, ſo ſchließt ſich daran auch auf ungekünſtelte Weiſe das Leugnen der Bewegung und aller Veränderung der Beſchaffenheiten an. Es ſind nur Meinungen der Menſchen, daß etwas werde und vergehe, ſei und nicht ſei, den Ort und die Farbe verändere [3]).

---

1) V. 73. λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον,
οὔτε συνιστάμενον.
Wenn auch Klemens von Alexandria strom. V. p. 552 dieſe Verſe auf die Zeit bezieht, ſo glaube ich doch nicht, daß Brandis ihm darin mit Recht gefolgt iſt. Die Ausdrücke deuten, wie er ſelbſt bemerkt, auf Lehren der Phyſiker von dem räumlichen Daſein hin. Parm. kommt v. 83 auf die Lehre, daß das Seiende nicht trennbar iſt, leitet ſie aber aus der Gleichheit des Ganzen ab. Dies ſetzt ſchon den Beweis für die Gleichheit des Ganzen voraus, welchen er an die angeführte Stelle anſchließen konnte. Dann ſpricht aber dieſe auch gewiß vom Räumlichen.

2) V. 83 — 86, 107 — 110; ap. Simpl. phys. fol. 18 a, fol. 31 b.

3) V. 100 — 102; Simpl. phys. fol. 31 b.

Das Ganze, in ſich ſelbſt gegründet, ruht immer, denn die gewaltige Nothwendigkeit hält es in den Banden der Grenze und ſchließt es ringsumher ein; das Seiende darf nicht unvollendet ſein, denn es iſt nicht bedürftig, das Nicht-Seiende nur würde Alles bedürfen [1]). Es iſt bemerkenswerth, wie Parmenides, wenn auch mehr den Worten, als dem Sinne nach, vom Xenophanes darin abweicht, daß er das All nicht als weder begrenzt, noch unbegrenzt ſetzt, ſondern ihm ſeine Grenze in ſich ſelbſt anweiſt, gehalten durch die Macht der Nothwendigkeit [2]). Der Gedanke, welcher hierbei zum Grunde liegt, findet ſich aber auch ſchon beim Xenophanes, denn ſo wie dieſer, ſchließt Parmenides aus der durchgängigen Gleichheit und aus der Vollendetheit des All auf die Kugelgeſtalt deſſelben:

Aber dieweil vollendet die letzte Grenze ſich hinſtreckt,
Gleicht es der Kugelgeſtalt, von allen Seiten gerundet,
Von der Mitte heraus gleichwuchtig [3]).

---

1) V. 90 — 94. ταὐτόν τ᾽ ἐν ταὐτῷ θεμενον, καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται·
οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει·
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ὂν γὰρ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

2) Ueber die bei den Alten vorkommende Meinung, Parmenides habe das All unendlich genannt, ſ. Brandis p. 110 ad v. 61. Daß Brandis für ἠδ᾽ ἀτέλεστον zu leſen vorſchlägt οὐδ. ἀτ., billige ich nicht, denn die Sache läuft nur auf eine verſchiedne Auffaſſungsweiſe hinaus.

3) V. 103. αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον,
οὔτε τι βαιότερον πελέμεν χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.

Nur begründet er auch dieſes wieder auf ſeine ihm eigenthümliche Weiſe dadurch, daß er bemerkt, wie es kein Nichtſein gebe, welches das Sein verhindern könnte in Eins zuſammenzugehn, noch ein Sein, welches verurſachen könnte, daß hier mehr, dort weniger Sein ſei.

Auf dieſelbe dialektiſche Weiſe erzeugt ſich nun auch aus dem Lehrgange des Parmenides derſelbe Gedanke, welcher dem Xenophanes aus ſeinem Begriffe von Gott unmittelbar klar war, daß nemlich das All Gedanke und vernünftige Einſicht ſei.

Gleich iſt Denken auch dem, weswegen iſt der Gedanke;
Denn nicht ohne das Seiende iſt der, welcher es ausſpricht,
Der Gedanke, zu finden; denn nichts iſt oder auch wird ſein,
Anderes, außer dem Seienden [1]).

Daher ſagt Parmenides auch:

Die Fülle des Seins iſt Gedanke [2]).

Hierzu iſt er auf keine andere Weiſe gekommen, als wie

οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύῃ μιν ἱκέσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν, ὅπως εἴη κενὸν ὄντος,
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον· ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον.

Wenn Simpl. phys. fol. 31 b dies nur für eine mythiſche Fiction hält, ſo trifft er damit doch wohl nicht das Richtige.

1) V. 95. ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

Ueber πεφατισμένον ſ. Brandis ad h. l.; ἐν ᾧ ziehe ich nicht zu ἐόντος, ſondern zu νοεῖν.

2) V. 150. τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

er es ſelbſt ausſpricht: das Denken, das Erkennen mußte er als etwas Wirkliches, nicht dem Scheine, ſondern der Wahrheit Angehöriges betrachten; es war ihm alſo ein Seiendes, und da das Seiende ihm eins und durchaus ſich gleich iſt, ſo mußte er ſchließen, daß auch Alles Gedanke iſt. Man würde aber eine falſche Anſicht von ſeiner Lehre ſich bilden, wenn man glauben wollte, er habe außer dem Gedanken keine andere Wahrheit des Seienden anerkannt; der Gedanke ſcheint ihm vielmehr nur die eine Seite des All darzuſtellen, wärend die durchaus gleichartige Kugelgeſtalt des All ihm die Wahrheit des den körperlichen Erſcheinungen zum Grunde Liegenden bezeichnet [1]).

Wenn auch dieſe ganze Entwicklung den Gang des Parmenideiſchen Gedichts über das, was von der Vernunft erkannt wird, uns nicht vollſtändig wiedergeben ſollte, ſo iſt ſie doch hinreichend, um uns das Weſen der Beweisführung dieſes Philoſophen anſchaulich zu machen. Es iſt merkwürdig, daß in derſelben gar nicht auf die Idee Gottes geſehn wird, welche doch beim Xenophanes den Mittelpunkt der Lehre bildete [2]). Doch iſt es keineswegs zu:i-

---

1) Richtig erklärt ſich darüber Brandis S. 176. Anders Suckow de Platonis Parmenide, Rixner Geſch. der Phil. I. S. 109. Sie beziehn ſich auf die ſo eben angeführten Stellen und auf den ſchon oben angeführten Vers χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν, τὸ ὂν ἔμμεναι, welchen ſie falſch erklären. Wenn Ariſt. met. I. 5 ſagt, Parmenides habe das Eins nach der Vernunft ergriffen und dies dem Eins nach der Materie entgegengeſetzt, ſo heißt dies nichts Anderes, als das Eins des Parmenides ſei ein Ueberſinnliches.

2) Brandis p. 158 f. führt Stellen der Alten an, wo das Eins

felhaft, daß Parmenides unter dem Seienden, von deſſen Begriff er ausging, das ewige Weſen, den Grund aller Dinge verſtand. Nur in zwei Punkten, finde ich, beziehn ſich die Beweiſe des Parmenides auf den Begriff des Vollkommenen, darin, daß er ſagte, kein Bedürfniß könne das Seiende antreiben früher oder ſpäter zu werden [1]), und darin, daß er das Seiende vollendet nennt, weil es nicht bedürftig ſei, denn nur das Nicht-Seiende würde Alles bedürfen [2]). In dieſer Veränderung der Beweisführung erkennen wir wohl einen Fortſchritt der dialektiſchen Entwicklung, aber auch ein Zurücktreten der Idee, welche das ganze Syſtem belebte; denn daß dieſe der Begriff des Vollkommenen, des Göttlichen ſei, wird niemand bezweifeln. Der Fortſchritt der dialektiſchen Entwicklung iſt aber daraus klar, daß auf den oberſten Begriff der Metaphyſik, auf den Begriff des Seins, Alles zurückgeführt, und ſo der erſte Verſuch gemacht wird, dieſen Begriff feſtzuſtellen in ſeinen wiſſenſchaftlichen Beziehungen. Noch mehr aber zeigt ſich der wiſſenſchaftliche Gehalt der Parmenideiſchen Lehre darin, daß der Begriff des Denkens, der vernünftigen Einſicht (τὸ νοεῖν) dem Begriffe des Seins zur Seite geſtellt und die nothwendige Verknüpfung beider nachgewieſen wird, indem der Gedanke vorherrſcht, das Denken und das, weswegen das Denken iſt, das Seiende, müßten

---

des Parmenides Gott genannt wird, zweifelt aber aus gutem Grunde, daß Parm. ſelbſt es ſo genannt habe.

1) V. 66, 67.

2) V. 93, 94.

als Eins gedacht werden, denn die vernünftige Einſicht ſei nur der Ausdruck des Seienden.

Das Gedicht des Parmenides ſetzte nun ferner in ſeinem zweiten Theile die Meinungen dieſes Philoſophen über die Natur oder über das ſcheinbare Werden der Dinge aus einander. Hier herrſcht der Gegenſatz zwiſchen der Gewißheit der Vernunft und der menſchlichen Meinung. Mit ihm fängt er ſeine Lehre von der Natur an:

Hiermit ſchließ' ich Dir nun der Gewißheit Red' und Gedanken
Ueber die Wahrheit; aber von nun an der Sterblichen Meinung
Lerne, den trüg'riſchen Schmuck in meiner Rede vernehmend [1]).

Bei der Klarheit, in welcher dem Parmenides dieſer Gegenſatz hervorgetreten war, mußte er ſich auch wohl Rechenſchaft über das Verhältniß der beiden Glieder deſſelben zu einander gegeben haben. Die Auskunft jedoch, welche wir hierüber in den Bruchſtücken ſeiner Schrift finden, iſt unzureichend; ſie beſteht nur darin, daß die wahre Erkenntniß die Erkenntniß der Vernunft aus ſichern Beweiſen ſei, die menſchliche Meinung dagegen von den Sinnen abhänge [2]). Auch ſcheint es nicht, als wenn Parmenides in ſeinem Gedichte auf eine ganz entſcheidende Weiſe über dieſen Punkt ſeine Meinung ausgeſprochen hätte, indem die

---

1) V. 111. *ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.*

2) V. 33 f. S. oben.

Ausleger ſeiner Lehre darüber verſchiedner Meinung ſind [1]). Man iſt daher genöthigt, aus einzelnen Andeutungen und aus der Art, wie Parmenides die Lehren der Wahrheit und die Lehren der Meinung entwickelte, ſich ſeine Meinung über das Verhältniß beider zu einander zu entziffern. Zuvörderſt iſt nun gewiß, daß er nur ein Seiendes, welches ewig und unveränderlich, allen Raum erfüllt, aber doch durchaus in ſich einig und untheilbar iſt, annahm, und die Wahrheit alles Werdens und aller Vielheit, wie ſie räumlich aus einander tritt, leugnete. Von der andern Seite aber darf auch wohl nicht bezweifelt werden, daß er die Meinungen der Menſchen nicht als von aller Wahrheit leer durchaus und gänzlich verwarf, denn ſonſt würde er wohl nicht mit Auseinanderſetzung derſelben, einer Auseinanderſetzung, welche bis in das Einzelſte einging und vielſeitige Forſchungen vorausſetzt, ſich unnütze Mühe gegeben haben. Ferner iſt aber auch hier wieder daſſelbe zu bemerken, was beim Xenophanes, daß Parmenides wohl ſchwerlich glauben konnte, in ſeinen wenigen, mehr verneinenden, als bejahenden Sätzen über das Eins die ganze Fülle der Wahrheit erſchöpft zu haben, und wenn man nun noch hinzunimmt, daß er doch auch wohl die Wahrheit deſſen, was ſich uns ſinnlich beglaubigt, nicht gänzlich leugnen konnte, ſo wird man ſich einen richtigen Begriff von ſeiner Meinung bilden können. Die Eleaten hatten erkannt und glaubten beweiſen zu können, daß die Wahrheit aller Dinge nur eine und unveränderlich ſei; nun fanden ſie aber, daß wir in unſerm menſchlichen Denken gezwungen ſind, den

1) S. Brandis §. 26.

Erſcheinungen zu folgen und Veränderliches und Vieles aufzufaſſen; darum meinten ſie, die göttliche Wahrheit könnten wir nicht faſſen, außer nur in einigen allgemeinen Sätzen; wenn wir nun aber der menſchlichen Denkart gemäß meinten, es ſei Vieles und Veränderung, ſo ſei dies nur Trug und Täuſchung der Sinne, dagegen wohl anzuerkennen, daß auch in dem, was uns als Vieles und als Veränderung erſcheine, zu welchem ja auch die einzelnen und ſich in uns entwickelnden Gedanken gehören, das Göttliche ſei, nur durch unſere menſchliche Blindheit verkannt und wie unter einer Hülle unkennbar geworden. Wenn man dieſes dem Parmenides zugeſteht, ſo iſt es leicht erklärlich, wie die Alten in ihm eine Neigung zum Skepticismus finden konnten [1]), und wie ihm Klagen entſchlüpfen mußten über die traurige Lage der Sterblichen [2]). Dagegen führen aber auch ſeine Ausdrücke unzweideutig dahin, ihm die Erkenntniß zuzuſchreiben, daß dieſe Welt, welcher wir, ſinnlich geſinnt, vielerlei Falſches andichten, eben die unveränderliche Einheit des Seins, welche Gegenſtand des wahren Denkens iſt, ſei; denn es ſei nothwendig, ſagt er, daß eben daſſelbe, von welchem die Sterblichen feſtſetzten, es werde und vergehe, es ſei und ſei

1) Cic. qu. ac. II. 23. Parmenides et Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illis versibus increpant eorum arrogantiam, quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audeant, se scire dicere. Plut. adv. Colot. 26. Cf. Diog. L. IX. 71 — 72, aus welcher Stelle man lernt, wie die Skeptiker die alten Philoſophen in ihre Sache zu ziehen ſuchten.

2) Davon weiter unten mehr.

nicht, verändere den Ort und die Farbe, ganz und unbeweglich ſei [1]).

Nach dieſer ganzen Anſicht iſt nun auch ſeine Naturlehre geſtaltet, deren Grundgedanken Ariſtoteles uns am genaueſten charakteriſirt: gezwungen, den Erſcheinungen zu folgen und annehmend, nur Eins ſei der Vernunft nach, Mehreres aber der ſinnlichen Empfindung nach, habe er zwei Urſachen und zwei Urgründe geſetzt, von welchen er den einen zum Seienden rechnete, den andern aber zum Nicht-Seienden [2]). Und damit ſtimmt auch der Anfang ſeiner Lehre von den Meinungen der Menſchen überein:

Zwei der Geſtaltungen ſetzten ſie feſt in ihrem Bedünken,
Deren eine gewiß nicht iſt, worinnen ſie irren [3]).

So kam alſo auch Parmenides ſchon auf den Verſuch, aus dem, was wir durch unſere Sinnlichkeit an Vorſtellungen einſammeln, das herauszuſcheiden, was der Wahrheit ange-

---

1) V. 98. — — ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκινητόν τ' ἔμμεναι, τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

2) Met. I. 5. ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. Cf. de gener. et corr. I. 3. Von derſelben Bedeutung iſt im Grunde auch Alex. Aphrod. met. fol. 6 b nach dem Theophraſt.

3) V. 114. μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.

hört, von dem, was ſcheinbar iſt, beide Arten der Vorſtellungen aber im Allgemeinen zu beſtimmen. Indem er ſich aber auf dieſen Verſuch einließ, mochte er fühlen, daß dies keine reine Wiſſenſchaft gewähre, theils weil er, wenigſtens ſo weit wir aus den Bruchſtücken ſeines Werks urtheilen können, keine Gründe für ſeine Meinung über das, was das Wahre in der Natur ſei, anzugeben vermochte, theils weil er doch hierbei genöthigt war, von ſinnlichen Vorſtellungen, denen nicht wahre Gewißheit beiwohnt, auszugehn. Seine Naturlehre wird daher faſt wie die Erzählung einer Geſchichte vorgetragen.

Zwei entgegengeſetzte Arten des Seins ſind in der Natur, welche durch entgegengeſetzte Eigenſchaften bezeichnet werden. Die eine Art iſt das ätheriſche Feuer der Flamme, das Dünne, das Warme, das Licht, das Weiche und Leichte; die andere iſt die Nacht, das Dichte, das Kalte, die Finſterniß, das Harte und das Schwere [1]). Beide ſind ſich einander ſo entgegengeſetzt, daß keiner etwas mit der andern gemein iſt, beide einander gleich ſind an Maſſe, Alles aber zugleich Theil hat an der einen und der

1) Ap. Simpl. phys. fol. 7 b. v. 116. Brand.

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων· τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μεγ' ἀραιόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό·
ἀντία νυκτάδα ἤ πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

Hierauf folgt die ſchon oben erwähnte proſaiſche Stelle: ἐπὶ τῷδε ἐστὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν ταὶ τὸ κοῦφον· ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρύ. ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα.

andern [1]). Dieſe Vorſtellungsweiſe entſteht dem Parmenides natürlich aus ſeinem Gegenſatze zwiſchen dem Wahren in der Natur und dem Scheinbaren in ihr. Das Feuer iſt ihm das Wahre; er nennt es daher auch, ſo wie das Seiende, das überall ſich ſelbſt Gleiche [2]); die Nacht dagegen iſt ihm das bloß Scheinbare, weswegen er ſie auch unerkennbar (ἄφαντος) nennt [3]), ſo wie das Nicht-Seiende ihm undenkbar iſt.

Da Parmenides aus der Miſchung zweier unveränderlicher Elemente die Erſcheinungen der Natur erklären wollte, ſo neigte er ſich natürlich, wie Xenophanes, zur mechaniſchen Naturlehre hin. Ueber die Ausführung derſelben, welche jedoch hauptſächlich auf die Bildung des Weltſyſtems ſich bezogen haben muß [4]), wiſſen wir wenig Sicheres. Es kann uns auch hier nur darauf ankommen, die Hauptzüge zu verfolgen, beſonders in wie fern ſie mit dem ganzen Syſtem des Parmenides im Zuſammenhang ſtehn. Schon an ſich iſt es wahrſcheinlich, daß er ſeiner Vorſtellung von der Natur die möglichſte Aehnlichkeit mit ſeinen

---

1) Ap. Simpl. phys. fol. 39 a. V. 123. Brand.

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται,
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

Der dunkle Ausdruck ἴσος findet ſich auch beim Empedokles in gleicher Verbindung.

2) V. 118.

3) V. 125. So werden auch die Thore des Tages und der Nacht, d. h. der Wahrheit und des Scheins, einander entgegengeſetzt. V. 11. Ariſtoteles nennt dies zweite Element des Parm. die Erde.

4) V. 134 — 144.

Lehren von der Wahrheit zu geben ſuchte. Dies finden wir darin beſtätigt, daß er der erſcheinenden Welt Kugelgeſtalt beilegt [1]), wie dem Seienden, und in der Mitte der Welt einen Dämon walten läßt, welcher Alles zur Einheit verbindet und Alles regiert [2]); denn darin drückt ſich das Streben aus, alles ſcheinbar Viele immer wieder auf die Einheit zurückzuführen. Die Regierung der Welt aber beſteht ihm nach ſeiner mechaniſchen Anſicht in der Vermiſchung der entgegengeſetzten Elemente, welcher auch wieder die Scheidung der vermiſchten zur Seite geſtellt werden muß. Wenn er daher das Werk des waltenden Dämon als eine Vermiſchung des Männlichen mit dem Weiblichen beſchreibt, ſo hat man in dieſen Ausdrücken die entgegengeſetzten Elemente wiederzuerkennen. So wie aber dieſes Werk von doppelter Art ſein muß, Vermiſchung nemlich und Entmiſchung, ſo theilt ſich dem Parmenides auch die bewegende Kraft, gleich der Maſſe der bewegten Elemente, in entgegengeſetzte Kräfte, in Liebe und Zwietracht:

Denn von allen Göttern zuerſt erſann ſie den Eros,

——— wel-

1) V. 161, 162. Wenn ihm dieſe Verſe zukommen. Stob. ecl. I. p. 482; Cic. de nat. D. I. 11.

2) Plut. amat. 12. V. 129.

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα (παντὸς? Br.) γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχή,
πέμπουσ᾽ ἄρσενι θῆλυ μιγέν, τοτ᾽ ἐναντίον αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Sonſt wird der allwaltende Dämon auch Dike und Nothwendigkeit und Vorſehung (?) genannt. Stob. ecl. I. p. 158, 484; Plut. de plac. phil. I. 25. Doch beziehe ich dieſe Stellen nur zweifelhaft auf jenen Dämon. Auch Plat. Lys. p. 214 ſcheint auf die Lehre der Eleaten anzuſpielen.

welchem ſodann auch Krieg, Zwietracht und Begierde beigegeben werden [1]), wohl gewiß als Kräfte, welche der Miſchung der Elemente vorſtehn. Aus der Miſchung des Feuers und der Erde entſtehen ſodann das Waſſer und die Luft [2]).

Die Vorſtellung des Parmenides vom Weltbau iſt uns auf eine Weiſe überliefert worden, welche uns nur Weniges mit Gewißheit ermitteln läßt [3]). Er nahm an, die Erde ſei in der Mitte der Welt, ſphäriſch und durch das Gleichgewicht in ſchwingender Bewegung gehalten [4]); um ſie herum lägen gewiſſe Kränze, die oberſten aus dem dünnen Elemente, dem Feuer, unter ihnen aus Licht und Finſterniß gemiſchte, zu unterſt aber ganz aus Nacht zuſammengeſetzte, von welchen ich vermuthe, daß ſie ihm die Oberfläche der Erde bedeuten, deren Mitte er vielleicht wieder von Feuer einnehmen ließ [5]). Das Wichtigſte in

1) Arist. met. I. 4. *καὶ γὰρ οὗτος (ὁ Παρμ.) κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν·*
πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.
Cic. l. l. Quippe qui (sc. Parm.) bellum, qui discordiam, qui cupiditatem caeteraque generis ejusdem ad deum revocat. Hierauf ſpielt auch Plat. conv. p. 195 an. Schleiermacher nimmt zwar an, es ſei in dieſer Stelle auf eine Verſpottung ungeſchickter Gegner abgeſehn, allein ohne Grund. Es kam wohl gewiß in der Kosmologie des Parm. viel Mythologiſches vor. Arist. met. I. 5. *δύο τὰς αἰτίας — τίθησι.*

2) Arist. de gen. et corr. II. 3.

3) Beſonders Stob. ecl. I. p. 482; Cic. l. l.

4) Diog. L. IX. 21; Plut. de pl. ph. III. 15.

5) V. 127, 128. *αἱ γὰρ στεινότεραι ποίηντο πυρὸς ἀκρίτοιο*
αἱ δ᾽ ἐπὶ ταῖς νυκτός· μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα.

dieſer Lehre iſt für uns, daß er ſich die mittlern Gegenden, in welchen unſer Wohnſitz iſt, als eine Miſchung des Feuers und der Nacht dachte, und daher auch in dieſen Gegenden überall nur Unvollkommenes annahm. Es ſcheint übrigens, als wenn Parmenides in dieſer Lehre von den Meinungen der Menſchen mehr von dem Göttlichen geredet habe, als in der Lehre von der Wahrheit.

Auch von der Entſtehung des Menſchen und von der Bildung der einzelnen Glieder [1]) handelte das Gedicht des Parmenides. Die Nachrichten, welche wir von ſeinen Lehren hierüber haben, deuten darauf hin, daß er ſich den Meinungen angeſchloſſen habe, welche ſpäter vom Empedokles, früher aber auch ſchon vom Anaximandros vorgetragen worden waren [2]). Es wird uns geſagt, Parmenides

---

Das μετὰ iſt dunkel; man kann es für μετέπειτα nehmen, aber auch darauf deuten, daß ein Theil des Feuers auch durch die Kreiſe der Nacht dringe, welches ich auf das Leben der Menſchen auf der Erde beziehn würde. Noch mehr Schwierigkeiten hat die Stelle b. Stobäos, wo ich für das ſinnloſe περὶ ὧν leſen möchte πασῶν. Es würde mich in zu große Weitläufigkeiten führen, wenn ich meine Meinung über das Parmenideiſche Weltſyſtem und über ſeine Verwandtſchaft mit dem Pythagoriſchen aus einander ſetzen wollte. Daher hier nur einige Stellen, auf welche man Rückſicht zu nehmen hat. Cic. qu. ac. II. 37; Diog. L. IX. 23; Stob. ecl. I. p. 516.

1) Plut. adv. Colot. 13; Simpl. de coelo fol. 138 b; cf. Peyron p. 55.

2) Ueberhaupt findet ſich manches Aehnliche zwiſchen ſeiner und des Anaximandros Naturlehre, und hierauf gründet ſich auch wohl die Sage, daß Parm. den Anaxim. gehört habe. Diog. L. IX. 21, angeblich nach dem Theophraſt, welcher vielleicht geſagt hatte, Parmen. ſei dem Anax. in ſeiner Lehre gefolgt. Aehnlichkeit mußte wohl zwiſchen den Lehren des Parm. und

habe zuerſt aus der gleichſam ſchwangern Erde einzelne Glieder entſtehen laſſen; dieſe hätten ſich ſpäter verbunden und den ganzen Leib des Menſchen gebildet, der zugleich aus Feuer und Feuchtigkeit beſtehe [1]). Bei der Betrachtung des Menſchen, ſehen wir ferner, war ihm die Geſchlechtsverſchiedenheit des Männlichen und des Weiblichen von großer Bedeutung [2]), indem darin ſeine Hauptlehre von der Entſtehung der Dinge aus entgegengeſetzten Elementen ſich ausſpricht. Ein Theil ſeiner Weltanſicht drückt ſich auch darin aus, daß er das Erzeugungsgeſchäft als einen Kampf zwiſchen Männlichem und Weiblichem betrachtete [3]).

---

des Anax. ſtatt finden, da beide der mechaniſchen Naturerklärung folgten, beide aus einem Weſen Alles ableiteten, das Werden aber aus Warmem und Kaltem erklärten. Spuren der Aehnlichkeit im Einzelnen aber finden ſich auch in der Zuſammenordnung der Sphären und in der *πίλησις* der Erde, aus welcher die Luft werde. Stob. ecl. I. p. 484.

1) Censorin. de die nat. c. 4 (Empedocles) primo membra singula ex terra quasi praegnante passim edita, deinde coisse et effecisse solidi hominis materiam, igni simul et humori permistam. — — Haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliate fuit, pauculis exceptis ab Empedocle dissensis. Diog. L. IX. 22. *γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι*, für *ἡλίου* leſen Andere *ἰλύος*; beides zuſammen drückt die Lehre des Parm. vollſtändig aus. Vergl. Xenophan. über die Bildung der Erde aus dem Schlamm. Zenon, der Schüler des Parm., lehrte, *γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐκ γῆς εἶναι*. Diog. L. IX. 29.

2) Arist. de part. anim. II. 2; Plut. de plac. phil. V. 7, 11; Censorin. de die nat. 5, 6. Es ſcheint eine Anomalie ſeiner Denkart geweſen zu ſein, daß er das weibliche Geſchlecht für wärmer hielt, als das männliche.

3) Censorin. c. 6.

In dem Menſchen nun iſt am offenbarſten das Zuſammengehören des Denkens mit dem Gegenſtändlichen zur ununterſcheidbaren Einheit, wie ſie Parmenides ſich dachte. Denn daſſelbe, was denkt, iſt auch das, was gedacht wird, und wie der Körper des Menſchen ſich verhält, ſo auch ſein Gedanke:

So wie jeglicher hat die Miſchung gewundener Glieder,
Alſo wird den Menſchen Vernunft zu Theil; denn daſſelbe
Iſt, was denkt, und der Glieder Natur dem Menſchengeſchlechte,
Allen und jedem zugleich; denn das Volle iſt der Gedanke [1]).

So habe nun auch Alles Erkenntniß, und zwar die ſeines Gleichen; denn das Todte, weil in ihm kein Feuer iſt, nehme zwar nicht das Warme und die Stimme wahr, aber wohl das, was dieſem entgegengeſetzt iſt, das Kalte und das Schweigen [2]). Hiernach alſo ſetzte Parmenides in ſeiner Lehre von der Meinung das Erkennen dem ſinnlichen

---

1) Arist. met. III. 5. *καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν· — — καὶ Παρμ. δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον·*

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

2) Theophr. de sens. p. 1. *ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὑτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν ὁ Παρμ., φανερὸν ἐν οἷς φησὶ τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός· ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι· καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.*

Wahrnehmen gleich, welches man auch in der Formel ausſprach, ihm ſei der vernünftige Geiſt daſſelbe, was die Seele [1]. Da nun aber im Menſchen die Miſchung des Lichts und der Nacht iſt, ſo hat er auch an der Erkenntniß beider Theil, und ſo wie die Miſchung beider im Menſchen nach verſchiednen Verhältniſſen ſein kann, ſo auch kann ſeine Erkenntniß verſchiedne Grade der Reinheit haben, und zwar wird ſie alsdann vollkommener und reiner ſein, wenn das Feuer in der Miſchung vorherrſcht; da jedoch alles Sterbliche nicht aus reinem Feuer beſtehn kann, ſo muß auch zur Wahrnehmung immer eine gewiſſe Miſchung des Feuers mit dem entgegengeſetzten Elemente verlangt werden [2]. So tritt in dieſen und auch noch in andern Beſtimmungen ſeine Meinung hervor, daß in dem Grade des Warmen der Grad der Vollkommenheit liege [3], und vielleicht ſteht auch ſeine Meinung damit in Verbindung, daß die Seele ihren Sitz im Bauche habe [4].

Wenn wir uns nun erinnern, daß alles dies doch nur Meinungen der Menſchen giebt, Meinungen, welche

---

1) Diog. L. IX. 22 nach dem Theophraſt.

2) Theophr. l. l. *Παρμ. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν, ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἔστιν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίγνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας· — — τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίγνεσθαι διὰ τῆς κράσεως.*

3) Das Alter tritt ein durch Abnahme des Warmen. Stob. serm. CXV. 29.

4) Plut. plac. phil. IV. 5.

dem Menſchen nur deswegen nothwendig ſind, weil er von der reinen Erkenntniß der Wahrheit fern iſt, ſo können wir dem Parmenides nur eine betrübende Anſicht von der Lage des Menſchen zuſchreiben. Der Menſch iſt einer harten Nothwendigkeit unterworfen. Deswegen ſagte Parmenides auch, der Dämon ſchicke die Seelen bald aus dem Lichten in das Dunkele, bald den umgekehrten Weg [1]. Aber dem Menſchen iſt dieſes traurige Geſchick mit allem Werdenden und Vergehenden in der Welt gemein, welches ſich am deutlichſten darin ausdrückt, daß Parmenides die Geburt traurig nannte [2]; beſſer wäre es ihnen, daß ſie in dem Schooße des Eins vergraben blieben. Hieraus leuchtet eine Denkart hervor, welche dem Alterthume überhaupt nicht ungewöhnlich war, welche aber beſonders von der Schule der Eleaten begünſtigt werden mußte, denn dieſer mußte ja das Sein des Menſchen in Schein verſchwinden. Wir glauben nicht zu kühn zu ſein, wenn wir annehmen, daß Parmenides aus dem Herabſteigen der Seelen in die Finſterniß die Nothwendigkeit des Scheins, welcher der Menſch unterliegt, abgeleitet habe, vielleicht verband ſich ihm damit auch die weit verbreitete Anſicht, daß dies in einer Schuld der von der Geſammtheit des Seins ſich trennenden Seele gegründet ſei. Uebrigens ſcheint er fern davon geweſen zu ſein, dieſe traurige Lage des Menſchen auf irgend einen weiter zurückführenden

---

1) Simpl. phys. fol. 9 a. *καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν* (sc. *τὴν δαίμονα*) *ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν.*

2) V. 130.

Grund zu beziehn, vielmehr, ſo weit wir ſeine Lehre verfolgen können, blieb er dabei ſtehn, daß Eins ſei und Vieles zu ſein ſcheine, ohne zu verſuchen, die Urſach des Scheinens, welches doch auch nur in der ſcheinbaren Vielheit der Dinge iſt, nachzuweiſen.

Viertes Kapitel.

Zenon der Eleat.

Zenon von Elea, der Schüler des Parmenides, welcher mit dieſem nach Athen kam, ein ſchon ausgebildeter Mann [1]), verdient hier eine Stelle, weil er nicht nur die eleatiſche Lehre fortpflanzte, ſondern auch gegen die Verſpottung Anderer zu vertheidigen ſuchte. Zenon's Geburt mag um die Ol. 71 fallen [2]). Er wird nicht nur der Liebling, ſondern auch der angenommene Sohn des Parmenides genannt [3]). Er iſt wegen ſeiner Vaterlandsliebe berühmt [4]) und ſoll dieſelbe auch durch ſeinen Tod bewährt haben, indem er in einer Verſchwörung gegen

---

1) Plat. Parm. p. 127. Daß er auch zu Megara Philoſophie gelehrt habe (Alex. Aphr. in met. fol. 116 a), iſt wohl ein Irrthum, aus der Verwandtſchaft der eleatiſchen mit der megariſchen Philoſophie entnommen.

2) Plat. l. l.; Diog. L. IX. 29.

3) Diog. L. IX. 25.

4) Ib. 28.

einen Tyrannen Elea's mit der äußerſten Standhaftigkeit duldend ſein Ende fand [1]).

Von ſeinen Schriften, deren mehrere angeführt werden [2]), iſt eine im Alterthum beſonders berühmt, welche er ſchon zu Athen vorgeleſen haben ſoll [3]), gerichtet gegen die, welche ſagen, daß Vieles ſei. Dieſe Schrift hatte den Zweck, die Lehre des Parmenides zu vertheidigen, indem ſie zeigte, daß auf nicht wenigere Widerſprüche die Annahme vieler Dinge führe, als die Lehre, daß nur Eins ſei [4]). Sie war abgetheilt in mehrere Abſchnitte, von welchen ein jeder den Beweis führen ſollte, daß nicht Vieles ſei, und in Fragen und Antworten wurde dies durchgeführt [5]), ſo wie denn Zenon der erſte genannt wird, welcher ſich des Geſprächs zur Darſtellung philoſophiſcher Lehren bedient habe [6]). Da er bei ſeiner Beweisführung von dem ausging, was der gewöhnlichen Meinung nach

---

1) Die Umſtände werden verſchieden erzählt. Diog. L. IX. 26, 27; Plut. adv. Colot. 32; de garrul. 8; Cic. qu. Tusc. II. 22; de nat. D. III. 33. Ob Arist. rhet. I. 12 eine Anſpielung auf den Tod des Zenon iſt?

2) Suid. s. v. Ζήνων. Unter ſeinen Werken iſt auch eine Schrift über die Lehre des Empedokles, ein Wink für die Verbindung der Eleaten mit dieſem Manne.

3) Plat. l. l. Daß er ſie in ſeiner Jugend verfaßt und daß ſie gegen ſeinen Willen öffentlich gemacht worden ſei, ſagt Platon vielleicht nur, um ihn wegen ſeiner Verwandtſchaft mit dem Parmenides gegen den Vorwurf ſophiſtiſcher Künſte zu vertheidigen.

4) Plat. l. l.; vergl. Procl. in Plat. Parm. I. p. 6.

5) Arist. de repr. soph. I. 9.

6) Diog. L. III. 47.

für wahr gehalten wird, ſo konnte er wohl vom Ariſtoteles für den Erfinder der Dialektik gehalten werden [1]). Wegen der wiſſenſchaftlichen Manier, in welcher er Gegenſätze an einem jeden Dinge nachwies, wird er auch vom Platon der eleatiſche Palamedes genannt [2]). An die Form des Geſprächs, welche er ſeinem Werke gab, hat ſich ſpäter ein Zweig der Sophiſtik angeſchloſſen [3]), auch läuft manches in ſeinen Beweiſen ziemlich klar auf ſophiſtiſche Täuſchung aus, und ſo iſt auch wohl Zenon für einen Sophiſten gehalten worden; allein bei dem ernſten Ziele, welches er verfolgte, darf man wohl annehmen, daß er ſolche täuſchende Kunſtgriffe nur als ſcherzhaftes Beiwerk ſeiner Dialoge oder als kecke Verſpottung der Unbeholfenheit ſeiner Gegner behandelte.

Die Beweiſe gegen die Annahme, daß Vieles ſei, ſcheint Zenon nicht im Zuſammenhang, ſondern einen jeden für ſich gegeben zu haben, ſie fanden aber alle ihren Mittelpunkt in der Lehre des Parmenides. Es ſcheinen nun drei Hauptpunkte vom Zenon verfolgt worden zu ſein, nemlich zu zeigen, daß bei der Annahme, es ſei Vieles, ein Jedes, ſowohl als ſich ähnlich, als auch als ſich unähnlich, als Eins und als Vieles, und als ruhend zugleich und als bewegt erſcheinen würde; dieſe drei Punkte bezeichnet uns Platon [4]), und unter ſie laſſen ſich auch alle Beweiſe bringen, welche dem Zenon zugeſchrieben werden.

---

1) Diog. L. IX. 25; cf. Arist. top. I. 1.

2) Phaedr. p. 161. Vergl. d. Anm. Schleierm.; Diog. L. l. l.

3) Man erkennt dies beſonders in dem Euthydemos des Platon.

4) Phaedr. p. 261; cf. Parm. p. 129.

Der Beweis, daß ein jedes der vielen Dinge als gleich und als ungleich erſcheinen würde, kann ſich, wenn er von den übrigen Beweiſen unterſchieden wird, nur auf die ſinnlichen Beſchaffenheiten der Dinge bezogen haben. Von dieſem Satze finden wir aber das wenigſte angeführt. Nur eine Folgerung ſcheint zu ihm zu rechnen zu ſein, welche Zenon gegen den Protagoras, den Wortführer der ſinnlichen Vorſtellung, ausgeführt haben ſoll. Er fragte nemlich, ob ein Korn oder das Zehntauſendtheil eines Korns, wenn es herabfiele, ein Geräuſch machen würde oder nicht. Auf die verneinende Antwort fragte er weiter, ob aber ein Scheffel Korns herabfallend Geräuſch errege. Da dies nun bejaht werden mußte, unterſuchte er weiter, ob nicht der Scheffel zum Korn und das Geräuſch des Scheffels zum Geräuſche des Korns ein Verhältniß haben müßte, und da dies nicht zu leugnen iſt, konnte er ſchließen, entweder mache der Scheffel Korn beim Fallen kein Geräuſch oder es mache auch der kleinſte Theil des Korns, wenn er fiele, Geräuſch [1]). Wie dieſe Fragen geeignet

---

1) Arist. phys. VII. 5; Simpl. phys. fol. 257 a. — *τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν· εἰπὲ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωτ., ἆρα ὁ εἷς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ, ἢ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου; τοῦ δὲ εἰπόντος μὴ ποιεῖν, ὁ δὲ μέδιμνος, ἔφη, τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὔ; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον, τί οὖν; ἔφη ὁ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ ἑνός; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι, τί οὖν; ἔφη ὁ Ζήνων, οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφοῦντα καὶ οἱ ψόφοι. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ, ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου.* Der Manier des Zenon gemäß nehme ich einen doppelten Ausgang des Schluſſes an.

waren, die Unähnlichkeit und die Aehnlichkeit der ſinnlichen Dinge mit ſich ſelbſt nachzuweiſen, iſt klar, aber auch eben ſo klar, wie daraus ſich ein Beweis für die Lehre des Parmenides ergab, daß die ſinnliche Wahrnehmung die Wahrheit des Seienden uns nicht darſtelle. Es kann hierin die Ausführung des Satzes gefunden werden, daß unſere ſinnliche Wahrnehmung zu ungenau ſei, um der Wahrheit des Seienden gleich zu kommen.

Zu den Beweiſen, daß, wenn viele Dinge ſind, ein jedes ſowohl Eins als Vieles ſei, rechne ich alles das, was Zenon aus den Vorſtellungen vom Großen und Kleinen folgerte, ſo wie auch alles das, was er über das räumliche Daſein der Dinge ſagte; denn es beruht alles dies auf demſelben Grundſatze, daß nemlich die Vorſtellung des räumlichen Daſeins Widerſprüche in ſich enthalte. So griff Zenon unmittelbar die Vorſtellung des Raums an, indem er fragte, worin der Raum ſei, denn wenn alles, was iſt, im Raum ſein ſolle, ſo müſſe der Raum ſelbſt in einem andern Raume ſein und ſo in das Unendliche; da dies nun aber unmöglich, ſo würde der Raum ſelbſt nicht ſein, da er nicht in einem andern Raume ſein könne [1]. Mit dieſer Beweisführung hängt nun eine andere auf das genaueſte zuſammen, ſchließt ſich aber unmittelbar an die Vorſtellung von der Vielheit der Dinge an. Denn, lehrte Zenon, wenn viele Dinge ſind, ſo ſind ſie nothwendig

1) Arist. phys. IV. 1, 3; Simpl. phys. fol. 130 b. ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸν τόπον, ἐρωτῶν οὕτως· εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται· πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ· ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ, καὶ τοῦτο ἐπ᾽ ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος.

entweder von beſtimmter Zahl oder unendlich an Zahl. „Nun ſind aber die vielen Dinge nothwendig ſo viele, als ſie ſind, und weder mehr noch weniger, als ſie ſind; wenn ſie aber ſo viele ſind, als ſie ſind, ſo ſind ſie von beſtimmter Zahl.“ Im Gegentheil aber, „wenn viele Dinge ſind, ſo ſind ſie auch unendlich an Zahl, denn es müſſen immer andere Dinge zwiſchen den Dingen ſein und zwiſchen dieſen wieder andere, und ſo werden ſie von unendlicher Zahl ſein [1]).“ Zenon meint nemlich, der Zwiſchenraum zwiſchen den Dingen, wenn die Dinge wirklich von einander getrennt ſein ſollten, müſſe ſelbſt wieder ein Ding ſein.

Eine andere Beweisführung derſelben Art, welche zeigen ſollte, daß, wenn viele Dinge wären, ſie zugleich unendlich klein und unendlich groß ſein müßten, wird uns nicht ſo deutlich mitgetheilt, doch kann man den Sinn derſelben wohl faſſen. Zenon ging nemlich davon aus, daß ein jedes der vielen Dinge, was iſt, eine Größe haben müſſe, welche, einem andern hinzugeſetzt, dies vergrößere, von einem andern weggenommen, es verkleinere; das dagegen, was weder hinzugeſetzt vergrößere, noch weggenommen verkleinere, ſei gar nicht ein Seiendes [2]). Indem er

---

1) Simpl. phys. fol. 30 b. δεικνὺς γάρ, ὅτι εἰ πολλά ἐστι, τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· εἰ πολλα ἔστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι, ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν, οὔτε ἐλάττονα· εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν, ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. καὶ πάλιν· εἰ πολλά ἐστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστι καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ· καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί.

2) Arist. met. II. 4. ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὔ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων. Simpl. phys. fol. 30 a; Alex. Aphr. in met. fol. 39.

nun zeigte, daß eine Größe nur dann ſein könne, wenn ein Theil derſelben von dem andern abſtände, dies aber ein Trennendes vorausſetze, und das Trennende auch wieder eine Größe habe, aber auch wieder durch ein anderes Trennendes von dem Getrennten getrennt ſei, und ſo in das Unendliche, konnte er ſchließen, daß ein jedes Ding unendlich groß ſein müſſe, weil es aus unendlichen Theilen, deren jeder eine Größe hat, beſtehe. Daſſelbe Verfahren ſollte ihm aber auch dazu dienen, zu zeigen, daß ein Jedes unendlich klein ſei, wobei er ſich entweder darauf ſtützte, daß der Zwiſchenraum, welcher doch nicht zu dem Dinge gehöre, unendlich ſei, oder daß die wahre Einheit keine Theile zulaſſe, ſondern, ſich durchaus gleich ſeiend, unendlich klein ſei, eine Vielheit unendlich kleiner Dinge aber immer nur unendlich Kleines gewähre [1]). Alle dieſe Beweiſe haben nun offenbar denſelben Zweck, aus der Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen, daß Alles nur Eins iſt, in welchem keine Theile, ein gänzlich Raumloſes, wie

---

1) Simpl. phys. fol. 30 b. προδείξας γὰρ ὅτι εἰ μὴ ἔχει τὸ ὂν μέγεθος, οὐδ᾽ ἂν εἴη, ἐπάγει· εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη, ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται, οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα, μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι. Ib. fol. 30 a. καὶ ταῦτα οὐχὶ τὸ ἓν ἀναιρῶν ὁ Ζήνων λέγει, ἀλλ᾽ ὅτι, εἰ μέγεθος ἕκαστον ἔχει τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων, οὐδὲν ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ᾽ ἄπειρον τομήν· δεῖ δὲ ἓν εἶναι, ὃ δείκνυσι, προδείξας ὅτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταὐτὸν εἶναι καὶ ἕν.

dies Parmenides geradezu, vom Begriff des Seienden ausgehend, zu beweiſen geſucht hatte.

Der dritte Theil der Beweiſe des Zenon, gegen die Wirklichkeit der Bewegung gerichtet, ſtimmt auf dieſelbe Weiſe mit der Lehre des Parmenides zuſammen, daß keine Bewegung des einen Seienden ſein könne. Zenon führte dies in vier Beweiſen aus, welche ſich theils auf die unendliche Theilbarkeit des Raums, theils auf die Schwierigkeit, ſich die Stetigkeit der Bewegung zu denken, beziehn. Dieſe Beweiſe ſind offenbar von verſchiedenem Gehalte; einige haben etwas Scheinbares und ſchwer zu Löſendes, andere dagegen ſind von der Art, daß ſie uns auf die Vermuthung führen, Zenon habe ſie nur zum Scherz, und um die Ungenauigkeit ſeiner Gegner zu verſpotten, vorgebracht [1]). Von dieſer Art iſt beſonders der vierte Beweis [2]), aber

1) Arist. phys. VI. 9. *τέτταρες δ᾽ εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσι· πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον, ἢ πρὸς τὸ τέλος. — δεύτερος δὲ ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς. ἔστι δὲ οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ᾽ ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. — τρίτος δέ — ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκε, συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν. — τέταρτος δὲ ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ᾽ ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δὲ ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τῷ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἡμίσυν.* Ib. VI. 2. Simpl. phys. fol. 236 b f.; Sext. Emp. hyp. pyrrh. II. 242.

2) Ich verweiſe darüber auf Tennemann's Geſch. d. Phil. Bd. I. S. 199; in der Ausg. v. Wendt S. 217. Eine Probe genügt

auch der zweite, der ſogenannte Achilleus. Der ſchnellfü⸗ßige Achilleus, wird in dieſem angenommen, ſei in einem Wettlaufe begriffen mit der langſamen Schildkröte, es ſoll bewieſen werden, daß er dieſe in einer unendlichen Zeit nicht einholen werde. Denn wenn er zu dem Orte gekom⸗men, wo die Schildkröte beim Anfange des Laufes war, ſo wird dieſe ſchon wieder einen Vorſprung haben, und ſo in das Unendliche. Es läßt ſich nicht denken, daß Zenon, welcher in ſeinen Beweiſen die unendliche Theilbarkeit des Räumlichen überall feſthielt, nicht auch die unendliche Theil⸗barkeit eines jeden Zeitlichen berückſichtigt haben ſollte, und darauf, daß dieſe überſehen wird, beruht doch allein das Trügeriſche dieſes Beweiſes. Wenn nun in dieſen Bewei⸗ſen der eigentliche Zweck und die Grundſätze verſteckter ſind, ſo treten ſie dagegen in den andern ganz deutlich her⸗vor. Der erſte Beweis ſuchte das Nicht⸗Sein der Bewe⸗gung zu zeigen, weil das Bewegte eher die Hälfte des Raums zurücklegen müſſe, ehe es das Ziel erreichen könnte, und ſo in das Unendliche; der dritte, daſſelbe, was bewegt werde, ruhe zugleich, denn jetzt ſei es in dieſem Raume, jetzt in einem andern, aber immer, ſo lange es in dieſen Räumen ſei, ruhe es in ihnen. Dieſe Beweiſe waren al⸗lerdings geeignet, auf die Schwierigkeiten aufmerkſam zu machen, welche in dem allgemeinen Begriffe der Bewegung liegen. Dies ſind die berühmten Beweiſe des Zenon gegen die Wahrheit des räumlichen Daſeins und der zeitlichen Bewegung. So wie alles Sinnliche von den Eleaten ge⸗

---

für unſern Zweck, daher halte ich es nicht für nöthig, über dieſen Beweis weitläuftig zu werden.

leugnet wurde, ſo mußten auch die Formen der Sinnlichkeit von ihnen angegriffen werden. Sie haben nicht mit Unrecht darauf aufmerkſam gemacht, daß die unbeſtimmten Vorſtellungen, welche in unſerer ſinnlichen Auffaſſungsweiſe liegen, der Vernunft keinen verſtändlichen Begriff gewähren [1]. Man kann ſich aber auch nicht verhehlen, daß zum Theil die Beweiſe des Zenon ſchon einen ſtarken Hang zu ſophiſtiſchen Kunſtſtückchen bei der Zeit, für welche ſie erfunden wurden, vorausſetzen.

Man findet die Meinung angeführt, daß Zenon nicht nur das Viele, ſondern auch das Eins geleugnet habe [2]; aber wahrſcheinlich iſt dieſe Meinung nur daraus entſtanden, daß er die Einheit der einzelnen Dinge leugnete. Uebrigens erkennt auch Zenon, wie ſein Meiſter, daß in den allgemeinen Sätzen, welche über das Eins aufgeſtellt werden könnten, die volle und wahre Erkenntniß des Eins nicht ausgedrückt ſei. Er ſoll daher geſagt haben, wenn ihm jemand erklären wolle, was das Eins ſei, ſo wolle er ſagen, was alle Dinge ſeien [3]. Dies ſetzt auf der einen Seite voraus, daß ihm doch die Dinge nicht durchaus nichts waren, ſondern er eine Wahrheit derſelben in der un-

1) Nach Isocr. laud. Helen. init. ſoll Zenon auch bewieſen haben, daſſelbe ſei möglich und unmöglich. Ob ich dieſer Autorität trauen ſoll, weiß ich nicht.

2) Simpl. phys. fol. 30 a nach dem Alexandros von Aphrodiſia, deſſen Meinung auf den Eudemos zurückgeführt wird; Senec. ep. 88 fin.

3) Eudemus ap. Simpl. fol. 21 a, 30 a. καὶ Ζήνωνά φασι λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη, τί ποτέ ἐστι, λέξειν τὰ ὄντα. Cf. Simpl. phys. fol. 31 a.

unbedingten Wahrheit des Eins ſuchte, auf der andern Seite aber auch, daß er keine andere Wahrheit der Dinge anerkannte, als die, welche in dem Eins iſt.

Nach der Wahrheit der Dinge aber in dem Eins mochte er auch, wie Xenophanes und Parmenides, in der Natur ſuchen. Die wenigen Nachrichten, welche wir über ſeine Naturlehre haben [1]), bezeugen im Allgemeinen, daß ihr Charakter im Weſentlichen mit der Naturlehre der übrigen Eleaten übereinſtimmte. Er nahm vier Elemente an, das Warme und das Kalte, das Trockne und das Naſſe [2]), worin man die Eigenſchaften der gewöhnlichen vier Elemente wieder erkennt, außerdem eine bewegende Kraft, welche Alles regiert, die Nothwendigkeit, deren Arten Zwiſt und Liebe ſind [3]). Von der Seele lehrte er, wie Parme-

1) Eine Schrift des Zenon περὶ φύσεως führt Suidas an.

2) Diog. L. IX. 29. γεγενῆσθαι δὲ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων αὐτῶν εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν. Der Zuſatz λαμβανόντων κτλ. darf wohl für einen Irrthum gehalten werden.

3) Stob. ecl. I. p. 60. Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἓν καὶ πᾶν καὶ μόνον ἀΐδιον καὶ ἄπειρον τὸ ἕν. καὶ τὸ μὲν ἓν τὴν ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἴδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν. λέγει (λέγουσι?) δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοὺς καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον καὶ πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται τὸ μονοειδές. Für ὕλην δὲ αὐτῆς hat Heeren ὕλην δὲ αὐτὰ geſchrieben, welches nicht nöthig zu ſein ſcheint, denn daß den Eleaten die bewegende Kraft und die materiellen Elemente eins ſind, nur nach verſchiednen Geſichtspunkten betrachtet, muß aus dem Frühern klar ſein, das folgende εἴδη verlangt auch αὐτῆς. Uebrigens verſteht es ſich, daß die Lehre des Zenon in dieſem Auszuge in ihm fremde Ausdrücke überſetzt iſt. Das πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται τὸ μονοειδές kann nicht anders erklärt werden, als durch Hinzufügung einer Bedingung, nemlich

nides, ſie ſei eine Miſchung der vier Elemente, ſo daß zwar ein Uebergewicht unter dieſen in ihr ſtattfinden könnte, aber nicht der gänzliche Mangel des einen oder des andern. In dem Uebergewichte des reinen Elements gegen die unreinen, ſcheint er die Reinheit und Göttlichkeit der Seele geſucht zu haben [1]).

Fünftes Kapitel.

Meliſſos von Samos.

In dem Meliſſos iſt offenbar dieſelbe Denkart, welche in den übrigen Eleaten. Er war jedoch ein Ioner, von der Inſel Samos ſtammend, lebte in ſeinem Vaterlande in bedeutenden Staatsgeſchäften [2]) und überwand als Anführer eine Flotte der Athenienſer in einem Seetreffen [3]). Seine Blüthe wird um die 84. Ol. geſetzt [4]). Daß er den Parmenides gehört, wagen wir nicht mit Gewißheit

---

in dieſe vier Elemente wird ſich das Eins auflöſen, wenn wir es der Meinung nach betrachten.

1) Diog. L. l. l. καὶ ψυχὴν κρᾶμα ὑπάρχειν ἐκ τῶν προειρημένων κατὰ μηδενὸς τούτων ἐπικράτησιν. Das Letztere iſt wieder ein Misverſtändniß, welches ich im Texte berichtigt habe. Stob. ecl. I. p. 62. καὶ θείας μὲν οἴεται τὰς ψυχάς, θείους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαροὺς καθαρῶς.

2) Diog. L. IX. 24; Aelian. v. h. VII. 14.

3) Plut. adv. Colot. 32.

4) Diog. L. l. l.

zu behaupten [1]); vielleicht kannte er nur die Schriften der Eleaten. Seine Lehre legte er in einer Schrift in ungebundener Rede nieder. Sie ſoll den Titel über das Seiende und die Natur geführt haben [2]).

Da Meliſſos in der Entwicklung ſeiner Lehren über das Seiende mit der Art des Parmenides die größeſte Aehnlichkeit hat, ſo können wir hier Manches übergehn, und heben nur dasjenige heraus, was ihm eigenthümlich iſt und ſein Verhältniß zu andern philoſophiſchen Lehren bezeichnet. Dies beſteht beſonders darin, daß er ſeiner ganzen Stellung nach, als unter Jonern lebend, die Punkte hauptſächlich hervorheben mußte, welche gegen die ioniſche Naturphiloſophie feſtzuſtellen waren. Meliſſos hat es mit Parmenides gemein, daß er nicht von dem Begriffe Gottes, ſondern von dem Begriffe des Seienden aus ſeine Beweiſe führt. Darin weicht er ſo weit von dem Xenophanes ab, daß er ganz ausdrücklich ſagt, man ſolle von den Göttern nicht ſprechen, denn wir hätten keine Erkenntniß von ihnen [3]). Dadurch tritt nun der Mittelpunkt des Syſtems, der Begriff des Vollkommenen, noch mehr zurück, als beim Parmenides, und die ganze Beweisführung

1) Spätere Schriftſteller ſagen es; Platon und Ariſtoteles deuten davon nichts an. Die äußern Verhältniſſe ſind der Annahme nicht günſtig.

2) Bessar. in calumn. Plat. II. 11 nach dem Alex. Aphrod. und Nikol. v. Damaſk.; daß er nur eine Schrift geſchrieben, ſagt Diog. L. I. 16.

3) Diog. L. IX. 24. ἀλλὰ καὶ περὶ θεῶν ἔλεγε μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι· μὴ γὰρ εἶναι γνῶσιν αὐτῶν. Wenn Stob. ecl. I. p. 60 das ἓν καὶ πᾶν des Meliſſos Gott genannt wird, ſo iſt dies wahrſcheinlich nur eine ihm fremdartige Ausdrucksweiſe.

erhält den Schein eines leeren Sophisma's. Deswegen wird auch Meliſſos von den Alten weniger geachtet, als Parmenides [1]), und Ariſtoteles ſagt ausdrücklich, daß die Gründe des Meliſſos gar keine Schwierigkeiten erregten [2]).

Eine andere Abweichung der Lehrart des Meliſſos von den übrigen Eleaten finden die Alten darin, daß er lehrte, das Seiende ſei unendlich. Sein Beweis iſt ſehr ungenau: aus dem Seienden könne nicht das Seiende werden, denn ſo wäre es ja ſchon und würde nicht erſt, und in das Seiende könne das Seiende nicht übergehn, denn ſo bliebe es ja wieder und verginge nicht [3]). Wenn es aber nicht entſteht, ſo hat es keinen Anfang, und wenn es nicht vergeht, ſo hat es kein Ende; das aber, was weder Anfang noch Ende hat, iſt unendlich, und mithin iſt das Seiende unendlich [4]). In dieſer Beweisart iſt es nun ſehr auffallend, wie die Verſchiedenartigkeit des Seienden uns faſt gewaltſam aus den Augen gerückt wird, indem wir nur aufgefordert werden, auf den allgemeinen Begriff des

---

1) Plat. Theaet. p. 184; Arist. met. I. 5.

2) Phys. I. 2. Dies bezieht ſich auf die Art, wie Meliſſos ſchloß, das Seiende ſei unendlich. Arist. repreh. soph. I. 4, 5; II. 5; phys. I. 3.

3) Ap. Simpl. phys. fol. 22 b. *οὔτε ἐκ τοῦ ἐόντος* (*οἷόν τε γίγνεσθαι τὸ ἐόν*), *εἴη γὰρ ἂν οὕτω καὶ οὐ γίγνοιτο* — — *οὔτε εἰς ἐόν* (sc. *οἷόν τε μεταβάλλειν τὸ ἐόν*)· *μένοι γὰρ ἂν πάλιν οὕτω γε καὶ οὐ φθείροιτο.*

4) Ib. *ἀλλ᾽ ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, τὸ δ᾽ ἐὸν οὐ γέγονεν, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχήν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει· εἰ δέ τι ἐστιν ἄφθαρτον τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν.*

Seienden zu blicken. Noch auffallender aber iſt es, daß Meliſſos von der Unendlichkeit des zeitlichen Seins ſogleich auf die Unendlichkeit des Seienden überhaupt ſchließt. Dies ſcheint jedoch Meliſſos ſelbſt gefühlt zu haben, und wir finden daher, daß er einen Beweis verſucht hat, daß nichts ewig ſein könne, was nicht unendlich an Größe und Alles ſei [1]). Vielleicht berief er ſich dafür auf die Nothwendigkeit, daß alles, was mit andern zuſammen iſt, von dieſen leiden und verändert werden müſſe.

Von dieſem unſichern Grunde ſeiner Lehre aus leitete nun Meliſſos auch die Einheit, die Unveränderlichkeit und die Untrennbarkeit des Seienden ab [2]). Da aber ſeine ganze Lehre auf der Einerleiheit deſſen, was im abſtrakten Begriffe des Seienden geſetzt iſt, beruht, ſo war er auch nur darauf bedacht, jeden Unterſchied, welcher ſich den Phyſikern dargeboten hatte, abzuweiſen. Daß die Bekämpfung der irrigen Meinungen der Naturphiloſophen ſein Hauptzweck ſei, giebt er ſelbſt zu erkennen, indem er gleich zu Anfange ſeiner Schrift einen Satz als Grundſatz aufſtellt, welchen er nicht weiter zu beweiſen für nöthig hält, weil er auch von den Phyſikern eingeräumt werde [3]). Sein Streit richtet ſich aber hauptſächlich dagegen, daß es Bewegung und daß es Verwandlung der Dinge geben könne. Bewegung ſei unmöglich, theils weil nur Eins ſei, theils

---

1) Ap. Simpl. phys. fol. 24 a. οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἐστί. — — ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.

2) Simpl. phys. fol. 22 b.

3) Ap. Simpl. l. l. συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν.

weil es kein Leeres gebe; denn Bewegung könne nur ſein, wo Eins zu dem Andern komme und wo ein Leeres dem Bewegten Raum gebe [1]). Veränderung könne ebenfalls nicht ſein, weil ſonſt das Vorherſeiende vergehn und das Nicht-Seiende werden müßte, wenn auch nur zum Theil; wenn aber dies in dreißigtauſend Jahren dem Ganzen widerführe, ſo würde es in der ganzen Zeit ganz vergangen ſein [2]). Aber auch das Nichtſein des Leeren verhindere die Veränderung, denn wenn man annähme, es würde aus dem Dichten das Dünne oder aus dem Dünnen das Dichte, ſo ſetze das erſte ein Mehrwerden, das andere ein Minderwerden des Leeren voraus [3]). Man bemerkt hierin deutlich den Streit auf der einen Seite gegen die mechaniſche, auf der andern Seite gegen die dynamiſche Naturphiloſophie, welche aus Verdünnung und Verdichtung eines Urweſens alle Veränderung ableiten wollte.

Daraus, daß keine Bewegung ſei, ſchloß nun ferner

---

1) Ap. Simpl. l. l. τὸ γὰρ ἡντιναοῦν κίνησιν κινεόμενον ἔκ τινος καὶ εἰς ἕτερόν τι μεταβάλλει· οὐδὲν δὲ ἦν ἕτερον παρὰ τὸ ἐόν, οὐκ ἄρα τοῦτο κινήσεται· καὶ κατ᾽ ἄλλον δὲ τρόπον· οὐδὲν κενεόν ἐστι τοῦ ἐόντος· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐ κινέεται οὖν τὸ ἐόν· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆ, κενεοῦ μὴ ἐόντος· κτλ.

2) Ib. fol. 24 a. εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὅμοιον εἶναι, ἀλλ᾽ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίγνεσθαι· εἰ τοίνυν τρισμυρίοισι ἔτεσιν ἑτεροῖον γίγνοιτο τὸ πᾶν, ὀλέειται ἂν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ· κτλ.

3) Ib. fol. 22 b. ἀλλ᾽ οὐδὲ εἰς ἑωυτὸ συσταλῆναι δυνατόν· εἴη γὰρ ἂν οὕτως ἀραιότερον ἑωυτοῦ καὶ πυκνότερον· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. τὸ γὰρ ἀραιὸν ἀδύνατον ὁμοίως εἶναι πλῆρες τῷ πυκνῷ, ἀλλ᾽ ἤδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίγνεται τοῦ πυκνοῦ· τὸ δὲ κενεὸν οὐκ ἔστιν.

Meliſſos, daß auch das Seiende nicht getheilt werden könne [1]; wenn es aber nicht getheilt werden könne, ſo habe es keine Theile und mithin auch keinen Körper, denn der Körper könne nicht ohne Dicke gedacht werden [2]. Dieſe Folgerung iſt dem Meliſſos eigenthümlich, obgleich auch Parmenides denſelben Gedanken verfolgte, indem er von dem Eins lehrte, es ſei weder hier noch dort. Uebrigens iſt auch dieſe Folgerung eben ſo vorſchnell, als andere deſſelben Mannes. Wenn nun Meliſſos dem Seienden das körperliche Daſein abſprach, ſo könnte man meinen, er habe ihm um ſo mehr, dem Xenophanes und dem Parmenides folgend, geiſtige Kraft beigelegt; aber wir finden überhaupt keine Spur davon, daß Meliſſos bei ſeinen Beſtimmungen über das Seiende auf das Geiſtige blickte, vielmehr ſcheint das Gegentheil ihm den Vorwurf des Ariſtoteles zugezogen zu haben, daß er ein materielles Eins ſich gedacht habe [3]. Daher mag die Verwerfung des

1) Ib. fol. 24 a. εἰ διῄρηται τὸ ἐόν, κινέεται· κινεόμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη ἅμα.

2) Ib. εἰ μὲν ἐὸν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχει πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.

3) Arist. met. I. 5. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλ. δε τοῦ κατὰ τὴν ὕλην. Dies bezieht ſich allerdings wohl urſprünglich auf den Begriff des ἄπειρον (ſ. Wendt zu Tennemann's Geſch. d. Phil. S. 201), mittelbarer Weiſe aber auch auf die ganze Lehre des Meliſſos. Wenn Brandis S. 209 den Meliſſos als den Erfinder des Idealismus anſieht, weil er das Eins unkörperlich nennt, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß dies zwar mit der negativen Seite des Idealismus zuſammentrifft, von deſſen poſitiver Lehre aber beim Mel. nichts vorkommt.

Körperlichen ihm auch nur in ſeiner verneinenden Weiſe entſtanden ſein.

Dieſelbe verneinende Weiſe herrſcht auch in ſeiner Betrachtung des menſchlichen Denkens. Wenn das wahr ſein ſollte, was wir ſehen und hören, meinte er, ſo müſſe es auch dem Seienden gleich ſein, deſſen allgemeine Beſtimmungen er früher ſchon aus einander geſetzt hatte; es würde ſich alſo nicht verändern können, ſondern müßte immer daſſelbe bleiben. Nun ſchiene uns aber das, was wir ſehen und hören, ſich zu verändern, das Warme kalt und das Kalte warm, das Harte weich und das Weiche hart zu werden, das lebende Weſen zu ſterben und aus einem Lebenden ein Nicht-Seiendes zu werden, woraus wir ſchließen müßten, daß wir das Seiende nicht ſähen oder durch die Sinne empfänden; die Vielheit der Dinge alſo, welche nur unſerer ſinnlichen Empfindung nach zu ſein ſcheine, ſei nicht wirklich [1]). So finden wir überall das Verneinende in ſeiner Lehre vorherrſchend. Dies war der Ausgang, welcher der eleatiſchen Lehre natürlich war, daß ſie immer mehr und mehr verneinend wurde, beim Zenon und beim Meliſſos, bis ſie einer ganz vernichtenden Sophiſtik Nahrung gab, wie wir ſpäter ſehen werden.

Beim Meliſſos jedoch iſt noch nicht Alles verneinend; das Bejahende ſchimmert noch aus dem Hintergrunde hervor. Als das wahrhaft Seiende, mochte er noch behaupten, ſei nichts beſſer [2]); auch ſehen wir, daß er das Todte

---

1) Aristocl. ap. Eus. pr. ev. XIV. 17; Simpl. de coelo f. 138 b.

2) Ap. Simpl. phys. fol. 24 b. ἔστι δὲ τοῦ ἐόντος ἀληθινοῦ, φησί, κρεῖσσον οὐδὲν. De coelo fol. 138 b.

dem Nichtſeienden vergleicht und alſo das wahrhaft Seiende für das Lebendige hält [1]), und wenn er Schmerz und Kummer vom wahrhaft Seienden verneinte, ſo lag auch dieſem das Bejahende zum Grunde, daß wahre Geſundheit dem wahrhaft Seienden zukomme [2]), ſo wie wahres Leben. Dieſes wahre Leben und dieſe wahre Geſundheit des Seienden zu erkennen, ſelbſt in den trügeriſchen Meinungen über die Natur, das ſcheint auch dem Meliſſos, wie den übrigen Eleaten, als ein würdiges Streben erſchienen zu ſein [3]).

Wir finden jedoch nur wenige Nachrichten über ſeine Naturlehre. Eigenthümlich mag es ihm geweſen ſein, daß er zwar das Ganze für unendlich, die Welt des Werdens aber und des Vergehens für endlich anſah [4]), gleichſam als hätte er ſagen wollen, in dieſer vergänglichen Welt könne doch nie das volle Weſen des Seienden erkannt werden. Sonſt kommen die übrigen Naturlehren, welche ihm beigelegt werden, mit der Phyſik der übrigen Eleaten überein. Nothwendigkeit beherrſcht ihm die Welt und theilt ſich in die entgegengeſetzten bewegenden Kräfte der Liebe und des Streites, und eben ſo trennte er die bewegte Maſſe, der Eine ſagt in vier, ein Anderer in zwei Elemente, in Feuer und in Waſſer [5]); beide Angaben laſſen ſich leicht mit der Art der eleatiſchen Phyſik vereinen.

---

1) S. oben.

2) Ap. Simpl. phys. fol. 24 a. ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν.

3) Simpl. de coelo fol. 138 b.

4) Stob. ecl. I. p. 440.

5) Stob. ecl. I. p. 60; Joann. Philop. phys. b. p. 6.

Sechstes Kapitel.

Empedokles von Akragas.

Wenn jemand begierig ſein ſollte, eine etwas genauere Meinung ſich zu bilden über die Art, wie die Eleaten ihre Phyſik ausgeführt haben möchten, dem rathe ich, von den wenigen Ueberlieferungen über dieſelbe ausgehend, die Phyſik des Empedokles zu unterſuchen, und ich glaube, er wird finden, daß dieſe und jene auf gleichen Grundſätzen erbaut wurden. Meine Meinung iſt zwar nicht, daß Empedokles in ſeiner Philoſophie durchaus mit den Eleaten übereingekommen ſei, aber ſeine Phyſik, dies iſt aus den Ueberlieferungen klar, iſt aus der Phyſik der Eleaten entſprungen, und auch daſſelbe Verhältniß, welches die Eleaten, wies er ihr an zur wahren Erkenntniß. Wenn man nun noch hinzurechnet, daß die zuverläſſigern Ueberlieferungen, Nachbarſchaft des Vaterlandes und die epiſche Darſtellungsweiſe ihn mit dem Xenophanes und dem Parmenides verbinden, ſo weiß ich nicht, was uns abhalten ſollte, wenn von geſchichtlicher Wahrſcheinlichkeit die Rede iſt, ihn den Eleaten anzuſchließen. Doch wir wollen uns nicht durch vorausgenommene Muthmaßungen den Blick trüben; ſeine Geſchichte und ſeine Lehre mögen ſelbſt ſprechen.

Des Empedokles Geburtsſtadt war Akragas (Agrigentum) in Sicilien, die Nebenbuhlerin von Syrakus, eine doriſche Pflanzſtadt. Seine Blüthe fällt um die 84. Ol.,

gleichzeitig mit der Blüthe ſeiner Vaterſtadt [1]). Die Familie, aus welcher er ſtammte, ſcheint zu den angeſehenſten und reichſten gehört zu haben. Gewöhnlich wird er den Pythagoreern zugezählt; aber die Nachrichten hierüber ſind theils neu, theils fabelhaft und gegen die richtige Zeitrechnung [2]). In ſeiner Lehre finden ſich zwar einige Spuren ſeiner Kenntniß Pythagoriſcher Lehren, aber das, was er von dieſen ſich aneignen mochte, iſt doch nur gering und nicht in das Weſentliche eindringend. Dagegen wird er nach dem Theophraſtos und dem Alkidamas ein Schüler und Nachahmer des Parmenides genannt [3]), und wenn Hermippos ihn einen Schüler des Xenophanes nannte, deſſen epiſche Dichtart er auch nachgeahmt habe [4]), ſo iſt das erſte zwar gegen die Zeitrechnung, das andere aber ſcheint aus einer Vergleichung der Werke beider Männer hervorgegangen zu ſein und zeugt für die Verwandtſchaft der Empedokleiſchen und der eleatiſchen Darſtellungsweiſe. Daß Empedokles auch den Anaxagoras gehört habe [5]), ſcheint

---

1) Diog. L. VIII. 74. Ueber den Empedokles hat ſehr gelehrt, aber gefliſſentlich der höhern Kritik ſich enthaltend, gehandelt Sturz Empedocles Agrigentinus. Lips. 1805; über die Fragmente, welche Sturz geſammelt, iſt zum Theil zu vergleichen Am. Peyron Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. Lips. 1810. Ueber ſeine Philoſophie vergl. meine Abhandlung über die phil. Lehre des Emped. in Wolf's liter. Analekten IV.

2) Sturz §. 3.

3) Diog. L. VIII. 55, 56; Suid. s. v. Παρμενίδης. Alkidamas war ein Schüler des Gorgias, welcher wieder ein Schüler des Empedokles war.

4) Diog. L. l. l.

5) Ib.

nur aus der Aehnlichkeit ſeiner mechaniſchen Naturerklärung mit der Anaxagoriſchen entnommen zu ſein. Von den Reiſen, welche dem Empedokles zugeſchrieben werden, ſind die nach Italien [1]) und die nach Athen [2]) bemerkenswerth. Das Leben des Empedokles iſt mit manchen Fabeln ausgeſchmückt worden, welche ihm wunderthätige Heilungen, Beſchwichtigung der Peſt und der Winde, endlich ein wunderſames Ende zuſchreiben. Wenn wir alles Einzelne hiervon, welches keine ſichere Beglaubigung hat, bei Seite ſezzen, ſo iſt es doch gewiß, daß er vom Alterthum als ein wunderthätiger Mann betrachtet würde [3]), und die Bruchſtücke ſeiner Schriften beweiſen, daß er ſelbſt Kenntniſſe ſich zuſchrieb, welche über das Maaß der menſchlichen Wirkſamkeit hinauszugehn ſcheinen [4]). Damit ſtimmt auch die Meinung, welche er von ſich erregt, überein; er erſcheint ſich als ein unſterblicher Gott, der, wohin er auch kommt, von Männern und Weibern verehrt wird, ſchon durch ſeine Kleidung als ein Prieſter und Liebling der Götter ſich verkündend [5]). Worauf er dieſe Würde ſtützt, das iſt ſeine übermenſchliche Heilkunde, ſeine Gewalt über das Wetter, ſeine Gabe der Weisſagung, ſeine Einſicht in die Entſtehung und in das Weſen der Dinge [6]); wenn er

1) Diog. L. VIII. 52.

2) Suid. s. v. Ἄκρων.

3) Diog. L. VIII. 59.

4) V. 309 — 406; v. 373 Sturz, deſſen Ausgabe der Fragmente ich immer citiren werde.

5) V. 364 f. Sturz §. 7.

6) V. 92; Sturz erklärt dieſen Vers nicht richtig.

durch alles dies ſelbſt zur göttlichen Würde erhoben zu ſein glaubte, ſo eignete er ſich damit nur in voraus etwas zu, was er allen ausgezeichneten Menſchen, Wahrſagern, Dichtern, Aerzten und Führern des Volks, nach ihrem Tode verſprach [1]). Sein Leben war ſeiner Lehre und ſeiner Meinung von ſich gemäß; ſeinen großen Reichthum und das Anſehn in ſeiner Vaterſtadt, welches ihm ſeine Freigebigkeit, ſein uneigennütziger Gemeinſinn und ſeine geiſtigen Gaben verſchafften, benutzte er nicht, um ſich großen Einfluß in Staatsgeſchäften zu erringen, vielmehr, als ihm die Herrſchaft über Akragas angetragen wurde, ſoll er ſie ausgeſchlagen haben [2]); und dennoch wird ihm Hochmuth vorgeworfen, welcher in ſeiner ausgezeichneten, prieſterlichen Kleidertracht offenbar geworden ſein ſoll. Dieſer anſcheinende Widerſpruch wurzelt wohl darin, daß Empedokles weltliches Anſehn verſchmähte, um als ein göttlicher Mann zu erſcheinen. Damit hängt denn auch auf das Genaueſte zuſammen, daß er, dem Pythagoras ſich anſchließend, ein Leben harter Tugendübungen empfahl [3]). Ueber ſeinen Tod wird mancherlei Seltſames, wie es dem Manne geziemt, gefabelt und Verſchiedenes erzählt. Das Wahrſcheinlichere von dieſen Erzählungen iſt, daß er, aus ſeiner Vaterſtadt vertrieben, nach dem Peloponnes entwichen ſei und dort ſeinen Tod gefunden habe [4]).

Unter den Schriften, welche von den Alten dem Em-

---

1) V. 407 f.

2) Diog. L. VIII. 63 — 66.

3) V. 377 — 392.

4) Diog. L. VIII. 67, 71, 73; cf. Sturz §. 8.

pedokles zugeſchrieben wurden, ſind einige unecht, anderer Daſein darf bezweifelt werden [1]). Berühmt ſind unter ihnen drei Bücher über die Natur, welche ſich lange erhalten haben [2]) und aus welchen uns bedeutende Bruchſtücke gerettet ſind [3]). Wenn ſonſt noch ein Werk unter dem Titel „Reinigungen" von ihm angeführt wird, ſo ſcheint dies einen Theil der Schrift über die Natur gebildet zu haben [4]). Dieſes Werk war in epiſcher Form abgefaßt, nach der Art, wie das Lehrgedicht des Parmenides; ſeine dichteriſche Kraft wird von den Alten gelobt. Ariſtoteles aber tadelt den Empedokles, daß er keine Gründe für ſeine Meinungen angebe [5]), welches ſich jedoch aus der epiſchen Form, in welcher alles mehr als Erzählung auftreten mußte, wie es auch mit der Phyſik der Eleaten der Fall war, und aus dem prieſterlichen Anſehn, welches Empedokles ſich beilegte, erklären läßt [6]).

---

1) Sturz p. 85 f.

2) Simplikios beſaß ſie noch.

3) Sturz hat 418 Verſe geſammelt, von welchen aber freilich einige wegfallen möchten, wenn man die unechten und die ſich wiederholenden abrechnet; dagegen ſind ſie zu vervollſtändigen aus der oben angeführten Schrift von Peyron. Die ganze Schrift ſoll 5000 Verſe umfaßt haben; wir würden alſo etwa noch den zehnten Theil des Ganzen beſitzen.

4) *Καθαρμοί*, religiöſe Reinigungen. Diog. L. VIII. 77.

5) Phys. VIII. 1.

6) Wenn Empedokles nach dem Ariſtot. der Erfinder der Rhetorik genannt wird, Diog. L. VIII. 57; IX. 25; cf. Sturz p. 24, 25, 29 f., ſo iſt dies entweder ein Misverſtändniß, oder vom Ariſt. im Scherz geſagt worden, weil Emped. Lehrer des Gorgias war, der in dem Sophiſten des Ariſt., wahrſcheinlich einem

Der Form epiſcher Gedichte gemäß ging wohl wahrſcheinlich Empedokles von einem Anrufe der Muſe oder irgend einer begeiſternden Gottheit aus, als deren Belehrungen er ſodann, gleich dem Parmenides, ſeine Meinungen aufſtellen mochte. Dieſe Vermuthung begünſtigen mehrere Stellen ſeines Gedichts, welche den Beiſtand der Götter und der Muſe anflehn. So ſagt er, nachdem er das Treiben derer verworfen hat, welche der wahren Vernunft nicht trauen:

Haltet zurück, ihr Götter, von Dieſer Raſen die Zunge;
Nur aus heiligem Mund' ergießet lautere Quelle.
Und dich, Muſe, mit Vielem vertraut, weißarmige Jungfrau,
Fleh' ich an, zu vernehmen, was Tagesgeburten vergönnt iſt [1]).

Geſpräche, dem Verfaſſer als Zielſcheibe dienen mochte. Wenigſtens ſehen wir nicht ein, wie Empedokles in ſein Werk rhetoriſche Regeln habe einflechten können. Wendt zu Tennemann S. 276 bezieht es auf ſeine mündlichen Vorträge, von welchen wir keine Nachrichten haben.

1) V. 339. ἀλλὰ θεοί, τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,
ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγήν.
καί σε, πολυμνήστη, λευκώλενε, πάρθενε Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν, ἀκούειν.
πέμπε πάρ εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα,
μηδέ σέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς,
πρός θνατῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧ θ' ὁσίη πλέον εἰπεῖν.
Aus dieſen Verſen ſieht man ſchon, wie ſchwer es iſt, den genauen Sinn derſelben zu entdecken; noch mehr zeigt ſich dies in den folgenden, aus welchen man nur das im Text Geſagte erräth. Der Commentar von Sturz befriedigt nicht und kann nicht befriedigen wegen der Schwierigkeit der Sache.

Und alsdann ſetzt er aus einander, daß ihm die Muſe nicht mehr verkünden ſolle, als den Menſchen zu offenbaren fromm iſt, verwirft hierauf das Zeugniß der Sinne und erwartet vom reinen oder unſinnlichen Denken die Erkenntniß der Wahrheit:

Traue den Gliedern nicht und gedenke, wie jedes erkennbar [1]).

Dieſen Verſen gemäß ſetzt uns auch Sextos der Empiriker die Lehre des Empedokles vom Erkennen aus einander: nicht durch die Sinne würde die Wahrheit erkannt, ſondern durch die richtige Vernunft, dieſe aber ſei theils eine göttliche, theils eine menſchliche, jene unausſprechbar, dieſe ausſprechbar [2]). Von Klagen über der Menſchen geringe Erkenntniß iſt ſein Gedicht voll:

Denn nur enger Verſtand iſt durch die Glieder ergoſſen,
Viel ſind ſchrecklicher Worte, die ihm abſtumpfen das Urtheil,
Kärglich des Lebens Theil, des ärmlichen, welches ſie ſchauen,
Kurzen Geſchicks, gleich Rauch dahin gewehet vom Winde,
Dem allein vertrauend, worauf nur eben der Sinn ſtieß,
Stets umhergetrieben. Er wünſchet das Ganze zu finden,
Doch umſonſt; nicht ſchaubar iſt es den Männern, noch hörbar,

Nicht

1) V. 351. γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει θ᾽ ᾗ δῆλον ἕκαστον.

2) Adv. math. VII. 122. κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μέν τινα θεῖον ὑπάρχειν, τὸν δὲ ἀνθρώπινον· ὧν τὸν μὲν θεῖον ἀνέξοιστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἐξοιστόν.

Nicht der Verſtand erreicht's; Du nun, wenn Du alſo geirrt haſt,
Wirſt vertrauen; nicht weiter ja reicht der Menſchen Erkenntniß [1]).

Obgleich nun dieſe Klagen über das menſchliche Elend der griechiſchen, ja der menſchlichen Anſicht überhaupt gemäß ſind, ſo erkennt man doch ſchon in ihrer vorherrſchenden Richtung auf die Erkenntniß, noch mehr in der Anklage der Sinne und der Glieder, ja ſelbſt in den einzelnen Ausdrücken [2]) die Verwandtſchaft des Empedokles mit den Eleaten.

Für die philoſophiſche Lehre des Empedokles iſt es beſonders zu merken, wie er einen Gegenſatz zwiſchen menſchlicher und göttlicher Erkenntniß macht, und dieſe, der eleatiſchen Lehre gemäß, als die Erkenntniß Gottes, des einen, welcher Alles regiert, betrachtet; denn Gott iſt, wie die

---

1) V. 324. στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται,
πολλὰ δὲ δειν᾽ ἔπεα, τά τε ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῆς ἀβίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκύμοροι, καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν,
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος,
πάντοσ᾽ ἐλαυνόμενοι. τὸ δὲ οὖλον ἐπεύχεται εὑρεῖν
αὕτως, οὐδ᾽ ἐπιδερκτὰ ταδ᾽ ἀνδράσιν, οὔτ᾽ ἐπακουστά
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ οὖν, ἐπεὶ ὧδ᾽ ἐλιάσθης,
πεύσεαι, οὐ πλεῖόν γε βροτείη μῆτις ὄρωρε.

Die δεινὰ ἔπεα halte ich für ſolche Wörter, wie Werden, Vielheit, Leeres u. dergl.

2) Man vergleiche: die höchſte Wahrheit heißt πίστις beim Parm. u. b. Emp., ihr entgegengeſetzt die δόξα v. 301, νόος u. νοεῖν, bei beiden in doppeltem Sinne, das οὖλον u. πλέον bei beiden, die γυῖα des Emped. entſprechen den μέλη des Parm. Man könnte dies Verzeichniß leicht noch vermehren.

göttliche Wahrheit, unausſprechbar, kein Sterblicher hat die Vereinigung aller Dinge durch die Liebe geſehn [1]), und ganz wie Xenophanes ſtreitet unſer Philoſoph gegen die vermenſchlichenden Vorſtellungen von Gott:

Nicht an Gliedern gebaut iſt er mit menſchlichem Kopfe,
Nicht vom Nacken herab ein Paar des Gezweiges ihm ausſtrebt,
Nicht ſind Füß' ihm gegeben, nicht ſchnelle Schenkel, noch Schaamtheil,
Sondern heiliger Geiſt, unſagbarer, ward ihm zum Looſe,
Welcher mit ſchnellen Gedanken umher durchfähret das Weltall [2]).

Nun entfernt er ſich hierbei von den Eleaten nur darin, daß er die verneinende Seite ihrer Lehre, in welcher ſie das unausſprechliche Eins als untheilbar, von allem Werden geſchieden, unzeitlich und unräumlich darſtellten, in ſeiner Darſtellung zurücktreten läßt, dagegen in der Natur, ſo weit es menſchlichen Gedanken vergönnt iſt, das Wahre zu erforſchen ſucht. Man kann ſagen, Empedokles und Zenon ſtellen uns die beiden entgegengeſetzten Seiten der eleatiſchen Lehre dar; beide ſind als Schüler des Parmenides zu betrachten, der eine aber hat, der Hauptſache nach,

---

1) V. 57.

2) V. 295. οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτων γε δύο κλάδοι ἀΐσσουσιν,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσι.
Cf. v. 302 — 304.

nur die Lehre vom Ueberſinnlichen vertheidigt, der andere dagegen ſeine Naturlehre weiter entwickelt.

In dieſer ging nun Empedokles ganz von der Anſicht der Eleaten aus, daß alles Wahre Eins ſei. Dieſe Einheit aller Dinge iſt die Welt von Ewigkeit her, denn:

Keiner der Götter machte die Welt, noch einer der Menſchen,
Immer war ſie [1]).

In ihrer Einheit iſt ſie einer Kugel gleich; er nennt ſie den Sphäros, in welchem ſchon die Alten den Gott des Empedokles erkannt haben [2]):

Alſo ſtehet er feſt im ſtarken Buſen des Einklangs,
Rund der Sphäros umher, vergnüglicher Ruhe ſich freuend [3]).

Als eine vollkommene Einheit wird er auch als ein Werk der Liebe betrachtet; von ihr wird er regiert, der Herrſcherin der vollkommenen Glückſeligkeit und Unſchuld des Lebens [4]), ja mit ihr iſt er eins. Denn auch dem Empedokles, ſo wie den Eleaten, iſt das Materielle von der wirkenden Kraft nicht geſchieden. Die Liebe, als die einigende Gottheit, als die einzig wahre Kraft, denkt ſich Em-

---

1) V. 21. *οὔτε θεῶν τις κόσμον ἐποίησ᾽, οὔτε τις ἀνδρῶν,*
ἀλλ᾽ ἦν αἰεί. —

2) Arist. de anim. I. 5; met. II. 5.

3) Simpl. phys. ſol. 272 b; cf. Peyron p. 52 f.; Brandis comment. Eleat. p. 132; Sturz v. 23.
οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρυφῷ ἐστήρικται,
σφαῖρος, κυκλοτερὴς, μονίῃ περιγηθέϊ γαίων.

4) V. 97, 136 f., 305 f., wo die uralte Gottheit die Kypris iſt.

pedokles, ſo wie Parmenides, als von der Mitte der Welt aus wirkſam und Alles durchdringend [1]). Sie iſt ihm aber auch die Nothwendigkeit, von welcher Alles abhängt [2]). Dieſe Seite der Weltkraft ſcheint Empedokles dann beſonders hervorgehoben zu haben, wenn er auf die traurige Lage der Dinge, auf den Irrthum, in welchem wir leben, blickte [3]), ſo wie er alsdann auch den Widerſtreit der Kräfte unter einander, welcher der Liebe entgegengeſetzt iſt, als Urſache in die Weltbildung einführte; denn:

Alle ſtritten nun nach einander die Glieder des Gottes [4]).

Die Erkenntniß dieſes Weltganzen iſt nun das, nach welchem der Menſch ſtreben ſoll; aber nur unvollkommen kann er ſie erreichen, indem er in ſich ſelbſt die Werke der Liebe erblickt. Von dieſer ſagt daher Empedokles:

Schau' im Geiſte ſie an und ſitze nicht ſtaunenden Auges,
Sie, die auch ſterblichen Gliedern ſich eingeboren erzeiget,
Durch ſie denken ſie Liebes und ſchaffen auch ähnliche Werke,
Rufen ſie Freudigkeit und Aphrodite mit Namen.
Doch niemand erſah ſie in aller Dinge Umkreiſung,
Keiner der Sterblichen [5]).

---

1) V. 57; Arist. l. l.

2) Arist. phys. VIII. 1; Simpl. phys. fol. 43 a, 107 a; Plut. de an. procr. 27; de plac. ph. I. 26; Cic. de fato 17. Auch dies ſtimmt mit dem Parmenides und den ſpätern Eleaten überein.

3) V. 3, 192; Simpl. phys. fol. 272 b; cf. Peyron p. 52.

4) Peyron l. l. πάντα γὰρ ἐξείης πολεμίζετο γυῖα θεοῖο.

5) V. 53. τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ᾽ ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς,

Die menſchliche Erkenntniß nemlich, weil der Menſch nur als ein aus der göttlichen Einheit herausgeſchrittener Theil der Welt betrachtet werden kann, iſt durch den Streit und den Haß unvollkommen; ſie kann zwar alle Elemente des Ganzen erkennen, aber nicht in ihrer vollendeten Einheit, in welcher doch ihre Wahrheit beſteht. Die wahre Einheit der Dinge iſt nur ſich ſelbſt offenbar; ſie iſt der göttlichen Erkenntniß vorbehalten [1]).

In der Einheit des Sphäros ſind nun alle Elemente des Seins in Liebe beſchloſſen; von allem Streite fern, führen ſie in ihm ein ſeliges Leben voller Heiligkeit:

Jenen war nicht Ares ein Gott, noch gewaltiger Schlacht-
lärm,

ἥτις καὶ θνητοῖσιν νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,
τῇ τε φίλα φρονέουσ᾽ ἰδ᾽ ὁμοῖια ἔργα τελοῦσι,
γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ᾽ Ἀφροδίτην.
τὴν οὔτις μεθ᾽ ἅπασιν ἑλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνήρ.

1) Ich ſetze hier eine Stelle des Ariſt. her, welche beweiſt, wie dem Emped. eigentlich das Eins Liebe und Alles iſt, wie er aber in ſeinen phyſiſchen Erklärungen doch genöthigt iſt, auch von dem Streite wie von etwas Seiendem zu reden. Met. II. 4. τίθησι μὲν γὰρ ἀρχήν τινα τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος· δόξειε δ᾽ ἂν οὐθὲν ἧττον καὶ τοῦτο γεννᾷν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλα ἐστὶ πλὴν ὁ θεός. — διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. — οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπ. ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει, ὅ τί ποτε τὸ ἕν ἐστι· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι· αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν. Der mittlere Satz enthält eine Folgerung des Ariſt., welche das Innerſte der Lehre des Emp. trifft.

Noch auch Zeus der Herrſcher, noch Kronos, noch auch Poſeidon,
Sondern Königin Kypris.

Und ſo beſchreibt Empedokles weiter, wie dort nicht unreine blutige Opfer der Göttin dargebracht wurden und man ſich der Fleiſchſpeiſen enthielt [1]), alles nach ſeinen Vorſtellungen von einem heiligen Leben. Dann aber erwähnt er auch, wie dieſe Einheit der Natur durch die eigne Schuld der Glieder des Gottes aufgehoben worden ſei:

So Nothwendigkeit iſt's, der Götter ewiger Ausſpruch,
Sollte mit Schuld, mit Mord die holden Glieder beflecken
Sich ein Dämon, beſtimmt zu ewig dauerndem Leben,
Daß er tauſend Zeiten umirr', entfremdet den Sel'gen,
Wie denn auch ich jetzt bin ein Flüchtling von Gott und im Irrſal,
Raſendem Zwiſte gehorſam [2]).

---

1) V. 305. *οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεός, οὐδὲ Κυδοιμός,*
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεύς, οὐδὲ Κρόνος, οὐδὲ Ποσειδῶν,
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια. —
τὴν οἵ γ᾽ εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκοντο,
γραπτοῖς τε ζώοισι, μύροισί τε δαιδαλεόδμοις,
σμύρνης τ᾽ ακρήτου θυσίαις, λιβάνου τε θυώδους
ξουθῶν τε σπονδὰς μελιτῶν ῥιπτοῦντες ἐς οὖδας,
ταύρων δ᾽ ἀκρήτοισι φόνοις οὐ δεύετο βωμός,
ἀλλὰ μῦσος τοῦτ᾽ ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντες ἐέδμεναι ἠέα γυῖα.

2) V. 3. *ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,*
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ
δαίμων, οἵ τε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι·

Man ſieht hierin, wie ihm die Kraft des verderblichen Haſſes (νεῖκος, ἔχθος, κότος [1]), nicht außer den Dingen ſelbſt liegt, ſondern in ihnen, ſo wie ihm ja auch die Liebe in den Dingen iſt, und man begreift, wie ihm überhaupt eine Vorſtellungsart eigen iſt, welche die Einheit des Bewegenden und des Bewegten, des Erkennenden und des Erkannten feſthält, und in welcher er ſogar der Liebe Länge und Breite zuſchreibt, alſo ihr ein körperliches Daſein beilegt [2]), ob er ſie gleich nicht mit den Augen will ſchauen laſſen.

Aber indem er in die Sonderung der natürlichen Dinge einging, unterſchied er auch die bewegende Kraft von der bewegten Maſſe. Daß ihm die Kräfte in der Welt nur bewegende, auf keine Weiſe aber verändernde Kräfte ſind, bezeichnet ſeine Naturlehre als eine mechaniſche. Den Grundſatz der mechaniſchen Phyſik ſpricht er mehrmals in ſeinem Gedichte deutlich aus:

Thörige! nicht iſt ihnen gewährt weitreichende Einſicht,
Welche hoffen, es werde zuvor Nicht-Seiendes werden
Oder ſterben etwas und gänzlich gehen zu Grunde [3]).

τῇ καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

1) V. 30, 50, 74, 98, 132.

2) V. 30. νεῖκος οὐλόμενον δίχα τῶν ἀτάλαντον ἁπάντη,
καὶ φιλίη μετὰ τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.
Cf. Arist. met. XII. 10.

3) V. 109. νήπιοι! οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν,
ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντη.

Es iſt unmöglich, daß aus dem Nicht-Seienden Etwas werde und daß jemals das Seiende aufhöre zu ſein [1]):

Und'res verkünd' ich Dir, nicht iſt natürliches Werden
Sterblicher Dinge und nicht Vollendung verderblichen Todes,
Sondern allein Gemiſch und Entmiſchung beſteht der Gemiſchten;
Sterblichen Menſchen wird ſie genannt natürliches Werden [2]).

Sätze und Lehren, welche ganz der eleatiſchen Anſicht und Ausdrucksweiſe entſprechen.

Empedokles mußte demnach gewiſſe urſprüngliche Stoffe annehmen, und er ſchloß ſich hierin der gewöhnlichen Vorſtellung von den vier Elementen an. Dieſe Elemente, welche er mit Götternamen ſchmückt, die alte Mythologie in phyſiſchem Sinne deutend [3]), denn ſie erſcheinen als göttliche, unſterbliche Kräfte in der Natur, dieſe bilden alles das, aus welchem ſich die einzelnen Erſcheinungen in der Natur zuſammenſetzen:

Aller Dinge höre zuerſt vier Wurzelgeſchlechter,
Feuer und Waſſer und Erd' und Aethers gewaltige Tiefe,
Denn aus dieſen iſt alles, was war, was iſt und was ſein wird [4]).

---

1) V. 124 f.

2) V. 105. ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δὲ βροτοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

3) V. 26 f.

4) V. 160. τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε,

Damit nun niemand die Verwandtſchaft dieſer Lehre mit der des Parmenides verkenne, iſt uns auch überliefert worden, daß Empedokles die vier Elemente wie zwei betrachtete, indem er das Feuer allen übrigen Elementen, welche ihm eins ſind, entgegenſetzte [1]); und offenbar iſt es aus den einzelnen Naturerklärungen, daß ihm das Feuer das Vorzüglichere in der Miſchung der einzelnen Dinge war, ſo wie es dem Parmenides das Wahre in den Dingen bedeutet. Denn die wärmern Geburten ſind dem Empedokles die männlichen, die kältern die weiblichen [2]), geringere Einſicht entſteht aus kälterm Blute [3]) und Tod und Schlaf gehn aus der gänzlichen oder theilweiſen Trennung des Feuers von den übrigen Elementen hervor [4]). Und hierbei iſt wohl Empedokles nicht ſtehen geblieben, ſondern wir haben alle Urſach, einer ſpätern Ueberlieferung zu trauen, nach welcher er gelehrt hat, das Feuer ſei das wahre göttliche Weſen der Dinge, aus Feuer ſei Alles und in Feuer löſe ſich Alles auf [5]).

Die wirkliche Trennung der Elemente von einander entſteht nun aber erſt durch den Haß, denn urſprünglich waren ſie mit einander im Sphäros verbunden und unbeweglich

---

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ᾽ αἰθέρος ἄπλετον ὕψος,
ἐκ γὰρ τῶν, ὅσα τ᾽ ἦν, ὅσα τ᾽ ἔσσεται, ὅσσα τ᾽ ἔασσιν.

1) Arist. met. I. 4; de gen. et corr. II. 3.

2) V. 240 — 246. Das Umgekehrte nahm Parmenides an.

3) Interpr. Horat. Cruqu. p. 638.

4) Plut. de pl. phil. V. 24, 25.

5) Orig. phil. c. 3. καὶ τὸ τῆς μονάδος νοερὸν πῦρ τὸν θεόν, καὶ συνεστάναι ἐκ πυρὸς τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ ἀναλυθήσεσθαι. Dies letztere beſtätigt ſich auch dadurch, daß nach ſeinem Ausdrucke Kypris dem ſchnellen Feuer die Herrſchaft giebt. Simpl. de coelo ap. Peyron p. 28. v. 24.

feſtſtehend [1]). Empedokles ſetzt alſo hiermit verſchiedne Zeiten und verſchiedne Zuſtände der Welt, indem zuerſt Alles von der Liebe vereinigt iſt, nachher aber die Elemente und die lebendigen Weſen ſich von einander trennen.

Dopples verkünd' ich, denn bald iſt Alles zu Einem erwachſen,
Bald d'rauf ſpaltet es ſich, daß Vieles aus Einem hervorſchießt [2]).

Die Alten nehmen dieſe Erzählung des Empedokles von den Perioden der Weltbildung buchſtäblich, indem ſie ſagen, nach ſeiner Lehre ſei bald Alles Eins durch die Liebe, bald ſei Vieles, und dieſes ſich ſelbſt feind durch irgend einen Zwiſt [3]). Es iſt ſchwer, ſich darüber zu entſcheiden, ob auch Empedokles das, was er von den Veränderungen der Welt erzählte, für eine wahre Thatſache hielt, oder nur durch die Form des epiſchen Gedichts und der Naturlehre ſich gezwungen ſah, die Bildung der Welt als einen geſchichtlichen Verlauf darzuſtellen, den Meinungen der Menſchen nach, wärend die göttliche Wahrheit ſich ganz anders verhalte. In dem letztern Fall würde er das Beiſpiel der Eleaten für ſich gehabt haben, welche nicht anders, als er, in ihrer Naturlehre verfahren konnten, erzählend nemlich, wie erſt das Eine, dann das Andere ſich gebildet habe; auch ſtimmt dafür ſeine Neigung, Vieles nur als

---

1) V. 45. *ταύτῃ δ᾽ αἰὲν ἔασιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον.*

2) V. 34. *δίπλ᾽ ἐρέω, τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ᾽ αὖ διέφυ πλέον᾽ ἐξ ἑνὸς εἶναι. κ. τ. λ.* Cf. v. 93 f.

3) Plat. soph. p. 242; Arist. phys. I. 4.

Schein der Sinne zu betrachten, ja die ganze Naturlehre in dieſem Lichte zu behandeln. In dem erſten Falle dagegen würde er von der Lehre der Eleaten weſentlich abgewichen ſein, wozu er wohl geführt werden konnte, wenn er bemerkte, wie doch die traurige Lage des irrenden Menſchen in irgend einem wahrhaft Seienden gegründet ſein müſſe. Auch konnte er ſich bei der Annahme, daß die Welt zuweilen durch Liebe vereint, zuweilen durch Haß bewegt wird, auf die alterthümliche Vorſtellung ſtützen, daß ſelbſt die Gottheit der Nothwendigkeit gehorche[1]). Schwerlich hat Empedokles in ſeinem Gedichte über dieſen Punkt ſich deutlich erklärt; vielleicht hat er ſelbſt geſchwankt, wie denn ein ſolches Schwanken der Unterſcheidung zwiſchen der richtigen Vernunft der Menſchen und der göttlichen zum Grunde liegen möchte.

In ſeiner Erzählung von der Weltbildung durch die bewegenden Kräfte ging er nun aus, wie ſchon bemerkt, von der Miſchung aller Dinge in völliger Einheit. Daher läßt ihn auch Ariſtoteles lehren, das erſte Erzeugende ſei das Gute, die Liebe[2]), welche den Sphäros bildet. Hierbei muß man nun bemerken, daß die Liebe als die Kraft erſcheint, welche die von einander verſchiednen Elemente verbindet. Sie erſcheint nicht ſchlechthin als die verbindende Kraft, ſondern als die das Verſchiedenartige verbindende Kraft; daher iſt ſie überall wirkſam, wo eine Miſchung

---

1) Arist. VIII. 1. ὅ περ ἔοικεν Ἐμπ. ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχειν τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης. Sagte doch auch Parmenides, die ſtarke Nothwendigkeit halte das Eins in den Banden der Grenze.

2) Met. XIV. 4.

verſchiedner Elemente ſtattfindet [1]), beſonders in der Bildung des Organiſchen [2]). Durch den Streit dagegen treten die Elemente geſondert aus einander, nicht ſo, daß irgend ein leerer Zwiſchenraum zwiſchen ſie träte, denn es giebt nichts Leeres [3]), ſondern nur in der Art, daß nun ein jedes Element ſich in eine gleichartige Maſſe ſammelt [4]), und ſo die Miſchung aufgehoben wird, weswegen auch der Haß als der Gegner organiſcher Bildungen erſcheint. Wenn daher auch Empedokles gelehrt hat, die Liebe verbinde Gleiches mit Gleichem [5]), ſo gilt dies doch nicht von der Gleichheit der Elemente, ſondern vielmehr davon, daß der Wahrheit nach und vor der göttlichen Kraft der Liebe Alles einander gleich iſt [6]). Noch weniger darf man darin eine Folgewidrigkeit des Empedokles ſuchen, daß nach ihm zuweilen der Haß verbindet und die Liebe trennt [7]), viel-

---

1) V. 130. ὡς δ' αὔτως ὅσα κρᾶσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν, ἀλλήλοις ἔστερκται, ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.

2) V. 203 — 207, 218, 220 f.

3) V. 65, 183. οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει, οὐδὲ περισσόν. Empedokles ſcheint hierdurch dem Parmenides beizuſtimmen, daß das Ganze ein τέλειον ſei.

4) Arist. de coelo II. 12; met. I. 4. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τοτὲ τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον. V. 166 f.

5) Arist. eth. Nic. VIII. 1. ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπ.· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι.

6) Daher werden v. 131 die Dinge in ihrer Verbindung unter einander ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ, nicht als wenn eine Verwandlung aus unähnlichen in ähnliche mit ihnen vorginge, da ja Emp. keine Verwandlung zugiebt.

7) Hierin irrt Arist. met. I. 4.

mehr trennen und verbinden beide ihrem Begriffe nach; der Haß trennt die Miſchung der Elemente und verbindet Feuer mit Feuer, Luft mit Luft, jeden Elementartheil mit dem ihm Gleichartigen, in umgekehrter Art aber wirkt die Liebe.

So wie nun Empedokles die bewegte Welt aus dem Sphäros, in welchem die Liebe ohne Grenzen waltet, hervorgehen läßt, ſo, könnte man meinen, habe er auch einen entgegengeſetzten Ausgang der Weltbildung ſich denken müſſen, in welchem der Haß Alles feſtſtellt, nachdem er alle vier Elemente rein von einander geſondert habe. Mit dieſer Vorſtellungsart würde es übereinſtimmen, daß von einem doppelten Weltuntergange nach der Lehre des Empedokles geſprochen wird, dem einen durch die Herrſchaft der Liebe, dem andern durch die Herrſchaft des Haſſes [1]). Aber wir haben allen Grund, dieſer ſpätern Ueberlieferung zu mistrauen, denn zwar finden wir, daß in ſeinem Gedichte von reinen Elementen als Werken des Haſſes geſprochen wird [2]), nirgends jedoch iſt eine gänzliche Entmiſchung aller Elemente angedeutet, vielmehr ſcheint es, daß Empedokles neben der bewegten Welt noch immer den ſelig ruhenden Sphäros ſich dachte. So wird uns geſagt, die bewegte Welt ſei nur ein kleiner Theil des Ganzen, das

1) Stob. ecl. I. p. 416.

2) V. 70 f. Cf. Arist. de gen. et corr. I. 1. Die Meinung, daß Empedokles alle Dinge als aus den vier Elementen gemiſcht ſich gedacht habe, beruht auf nicht genügenden Zeugniſſen. Wahrſcheinlich eine Vermiſchung der Lehre des Emp. mit der des Anaxagoras.

Uebrige aber träge Maſſe [1]). Und damit ſcheinen auch Stellen ſeines Gedichts übereinzukommen, in welchen er erzählt, wie zwar einzelne Theile von der Miſchung der Elemente ſich losreißen, aber dabei doch die von der Liebe zuſammengehaltene Einheit beſteht:

— Wenn nun der Zwiſt zur äußerſten Tiefe gekommen,
Aber inmitten des Stroms der Umkreiſung herrſchet die Liebe,
Dann kommt in ihm Alles zuſammen, ſo daß es nur Eins iſt,
Nicht zerſtreut, vielmehr dicht Eins an das Andre gefüget.
Solchem Gemiſch hinfloſſen unzählige Menſchengeſchlechter;
Vieles jedoch ſteht noch nicht gemiſcht in Wechſelberaubung,
Welches annoch der Zwiſt zurückhielt, herrſchend von oben [2]).

Auch ſetzt ſeine Lehre, daß die frommen Seelen der Men-

---

1) Plut. de pl. ph. I. 5. Ἐμπ. δὲ κόσμον μὲν ἕνα, οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην. Daſſelbe lehrte auch Meliſſos. Die träge Maſſe iſt wohl ohne Zweifel der Sphäros.

2) V. 136. Cf. Peyr. p. 53.

— ἐπει νεῖκος ἐνέρτατον ἵκετο βένθος,
δίνης ἐν δὲ μέσῃ φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἐν τῇδ᾽ ἤδε τὰ πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
οὐκ ἄφορ᾽, ἀλλὰ θελυμνα συνιστάμεν᾽ ἄλλοθεν ἄλλα.
τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ᾽ ἔθνεα μυρία θνητῶν.
πολλα δ᾽ ἄμικτα κατεστήκει κεραϊζομένοισιν
ἀλλάξ, ὅσσ᾽ ἔτι νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον.

ſchen nach dem Tode ein göttliches Leben genießen, voraus, daß der ſelige Sphäros neben der Welt, welche vom Haſſe bewegt wird, ſein Beſtehn habe;

Wenn den Körper verlaſſend, zum freien Aether Du aufſteigſt,
Wirſt Du ſein ein unſterblicher Gott, nicht ſterblichen Looſes [1]).

Alles dies, zuſammengenommen mit ſeiner ganzen Vorſtellungsweiſe, überzeugt uns, daß er überhaupt die Macht des Haſſes nur über einen Theil des Seienden ausdehnte, über den Theil, welcher ſich vom Ganzen losreißt und ſich ſelbſt mit Schuld befleckt, und dadurch auch dem Irrthum der Sterblichen anheimfällt.

Etwas Anderes iſt es aber mit der Herrſchaft der Liebe; dieſe tritt wirklich im vollkommenen Maaße ein, ſo daß ſelbſt von Zwiſchenzeiten zwiſchen den verſchiednen, auf einander folgenden Weltbildungen geſprochen wird [2]). Hieran erkennt man am meiſten, wie der Haß dem Empedokles nur etwas in der Vorſtellung ſterblicher Weſen Liegendes iſt. Wie ganz anders behandelt er deſſen Herrſchaft und die Herrſchaft der Liebe! Und wenn der Haß

1) V. 396. ἢν δ᾽ ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ᾽ ἐλεύθερον ἔλθῃς,
ἔσσεαι ἀθάνατος θεός, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.
Ob dieſe Verſe, welche auch am Ende des ſogenannten goldenen Gedichts ſtehn, dem Empedokles angehören, kann bezweifelt werden; die Lehre aber, welche ſie enthalten, gehört ihm gewiß. Cf. Clem. Alex. strom. V. p. 607.

2) Arist. phys. VIII. 1. ἢ ὡς Ἐμπ., ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν· κινεῖσθαι μέν, ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἓν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνός, ἠρεμεῖν δὲ ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις. Cf. Plat. Soph. p. 242.

denn wirklich untergeht und zuletzt nichts mehr iſt, als etwa die Grenze des Ganzen, ſo iſt dies ja nach ſeiner Lehre der ſtärkſte Beweis, daß er kein wahrhaftes Sein hat, da nichts wahrhaft Seiendes vergehn kann.

Bei der Anwendung der allgemeinen Naturkräfte, welche Empedokles zur Erklärung der Erſcheinungen vorausſetzte, iſt es merkwürdig, daß er nicht von der Herrſchaft der Liebe ausgeht, ſondern die einzelnen Dinge ſich bilden läßt aus einem Zuſtande, in welchem der Haß ſie bewegt und ſie elementariſch geſondert hat, obgleich ſeiner Annahme nach der Urzuſtand ein ganz anderer iſt. Dies hängt aber theils mit ſeinem prieſterlichen Charakter, welchem gemäß er durch ſittliche Uebung das vorhandene Böſe zum Guten zu führen ſtrebte, theils damit zuſammen, daß er nur eine Phyſik vom Standpunkte des Menſchen lehren wollte; denn dieſer Standpunkt iſt in der Welt, wie ſie vom Haſſe bewegt wird. Zuerſt entſtehen ihm nun die Miſchungen der elementariſchen Dinge, die Sonne, die Luft oder der Aether, das Meer und die Erde, aus welchen nach der alterthümlichen Anſicht der mechaniſchen Phyſik Empedokles die organiſchen Weſen entſtehen ließ. Dieſe ſind ihm Bildungen der Liebe, und es liegt in dieſer ganzen Anſicht der Gedanke ausgedrückt, daß die Welt im Fortſchreiten von dem Unvollkommnern zum Vollkommnern ſei. Mit der Ausbildung der unvollkommenſten Organiſation, welche in den Pflanzen iſt, ſcheint ſich Empedokles eine Veränderung des Weltſyſtems verbunden gedacht zu haben, denn er lehrte, zuerſt von allen lebendigen Dingen ſeien die Pflanzen entſtanden aus der Einwirkung der Sonne und der übrigen Elemente, ehe Tag und Nacht ſich geſchieden und

der Sonne Stralen ſich um die Erde gebreitet hätten [1]). Es ſcheint dies eine allmälige Ausbildung des anfangs feuchten Erdkörpers durch Luft und Feuer vorauszuſetzen, wie eine ſolche auch in ſeinem Gedichte angedeutet wird [2]). Bei der Beſchreibung, welche Empedokles von der Entſtehung der Thiere macht, zeigt es ſich ſehr auffallend, wie er mit andern Mechanikern der erſten und auch ſpäterer Zeit die Schwierigkeiten, ſolche mannigfaltige und kunſtvolle Organismen aus dem Zuſammenfluſſe der Elemente zu erklären, groß fand. Aus der feuchten Miſchung der Erde läßt er zuerſt durch die Einwirkung des Feuers gleichſam eingewickelte Geſtalten (*οὐλοφυεῖς τύποι*) hervorgehn, welche noch nicht den lieblichen Leib der Glieder zeigen, nicht Stimme noch Rede haben [3]). Dieſe eingewickelten Geſtalten werden von den Auslegern nicht unrichtig mit den Saamen der lebendigen Dinge verglichen, nur ſcheint Empedokles darunter nur den Saamen einzelner Glieder verſtanden zu haben; denn er läßt zuerſt die einzelnen Glieder

---

1) Plut. de pl. ph. V. 26. *Ἐμπ. πρῶτα τῶν ζώων τὰ δένδρα ἐκ γῆς ἀναδῦναί φησι, πρὶν τὸν ἥλιον περιαπλωθῆναι καὶ πρὶν ἡμέραν καὶ νύκτα διακριθῆναι.* Themist. in Ar. de prim. phil. p. 11. Vergl. die Lehre des Anaxagoras. Die Pflanzen haben nach dem Emp. Empfindung, Begehren, Vernunft und Erkenntniß. Arist. de plant. I. 1; Plut. de pl. phil. V. 26; Sext. Emp. adv. math. VIII. 286.

2) V. 198 f.

3) Ib. *οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,*
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες,
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε, θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας,
οὔτ' ἐνοπήν, οὔτ' αὖ ἐπιχώριον ἀνδράσι γῆρυν.

der Thiere durch die Liebe bilden [1]); ſie verbinden ſich zu keinem Ganzen, weil ſie durch den Haß von der Vereinigung zurückgehalten werden [2]); dann, dichtet er weiter, hätten dieſe Glieder Vereinigung unter einander geſucht, von der Liebe getrieben, aber beim Widerſtreben des Haſſes wäre es nur zu widernatürlichen Verbindungen von Ungeheuern, halb menſchlicher, halb thieriſcher, halb weiblicher, halb männlicher Art gekommen [3]). Endlich aber gewinnt die Liebe ſo viel Gewalt, daß ſie die Glieder ordnungsmäßig zuſammenfügen kann, und Thiere entſtehen, welche ſich dem Gange der Natur gemäß unter einander durch Zeugung fortpflanzen [4]). Man kann hierin eine vierfache Stufe der Lebensentwicklung erblicken, zuerſt die Erzeugung einzelner Glieder, dann die geſetzloſe Verbindung derſelben zu Ungeheuern, ferner die naturgemäße Verbindung derſelben zu dauernden Geſchlechtern der Thiere und endlich die Erzeugung dieſer Weſen aus ihrem Geſchlechte [5]).

---

1) V. 212. Cf. Peyron p. 54.

γύμνοι δ' ἐμπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
ὄμματά τ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.

V. 219. *ᾗ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν.*

2) V. 221. *ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα*
γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ,
ἄλλοτε δ' αὖτε κακῇσι διατμηθέντ' Ἐρίδεσσι
πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περὶ ῥηγμῖνι βίοιο.

3) V. 214. *πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,*
βουγενῆ, ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα· μεμιγμένα τῇ μὲν ὑπ' ἀνδρῶν,
τῇ δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις.

4) Simpl. de coelo ap. Peyron. p. 28.

5) Dunkel werden dieſe vier Stufen der Thierentwicklung angedeu-

Da es nun nach dem Empedokles nur eine vierfache Verſchiedenheit der Urſtoffe giebt, ſo können die mannigfachen Arten der ſichtbaren Welt nur aus einer verſchiedenartigen Miſchung der vier Elemente abgeleitet werden. Verſchieden erſcheinen ſie nach dem verſchiednen Verhältniſſe, in welchem die Beſtandtheile unter einander gemiſcht ſind. Dies ſetzt nun voraus, daß die Menge der unter einander gemiſchten Beſtandtheile des Feuers und der übrigen Elemente beſtimmt werden kann, und daß es mithin untheilbare Theile der Elemente giebt, aber der Grundſatz, daß es kein Leeres gebe, verlangt zugleich, daß die untheilbaren Theile immer nur in der Miſchung mit einander erſcheinen. Daher wird dem Empedokles die Lehre beigelegt, es gebe zwar untheilbare Theile der Elemente, doch könne niemals die Theilung bis auf das Untheilbare vollzogen werden [1]). Das Verhältniß (*λόγος*) der Miſchung der vier Elemente unter einander in den verſchiedenen organiſchen Gliedern zu beſtimmen, ſcheint ein Hauptbeſtreben des Empedokles geweſen zu ſein [2]). Es wird als ein Werk

---

tet Plut. de pl. ph. V. 19. *Ἐμπ. τὰς πρώτας γενέσεις τῶν ζώων καὶ φυτῶν μηδαμῶς ὁλοκλήρους γενέσθαι, ἀσυμφύεσι δὲ τοῖς μορίοις διεζευγμένας· τὰς δὲ δευτέρας συμφυομένων τῶν μέρων εἰδωλοφανεῖς· τὰς δὲ τρίτας, τῶν ἀλληλοφυῶν· τὰς δὲ τετάρτας οὐκ ἔτι ἐκ τῶν ὁμοίων, οἷον ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀλλὰ δι' ἀλλήλων ἤδη.*

1) Arist. de coelo III. 6. *εἰ δὲ στήσεταί που ἡ διάλυσις, ἤτοι ἄτομον ἔσται τὸ σῶμα, ἐν ᾧ ἵσταται, ἢ διαιρετὸν μέν, οὐ μέντοι διαιρεθησόμενον οὐδέποτε· καθάπερ ἔοικεν Ἐμπ. βούλεσθαι λέγειν.* Cf. de gen. et corr. I. 8.

2) Plut. de pl. ph. V. 22; v. 206, 207, 208 f. Cf. Sturz p. 407 f.

der Liebe betrachtet werden müſſen, dieſer ordnungsmäßigen Miſchung der Elemente vorzuſtehn [1]). Daher erſcheint die organiſche Natur dem Empedokles als ein Uebergang zum ſeligen Leben im Sphäros, indem ihm die Natur der Pflanzen und der Thiere mit der menſchlichen verwandt iſt [2]), die frommen und weiſen Menſchen aber zum göttlichen Leben beſtimmt ſind.

Dieſes hängt mit ſeiner ſittlichen oder vielmehr prieſterlichen Anſicht des Lebens und mit ſeiner Lehre von der Einwanderung der Geiſter in verſchiedene Körper zuſammen. Daß ein prieſterlicher Charakter durch ſeine ganze Lehre hindurchgeht, iſt ſchon früher erwähnt worden. Er ſpricht ſich beſonders in dem Gegenſatze zwiſchen dem ſeligen Leben im Sphäros und dem kläglichen Leben der Menſchen und der Dinge in der Welt aus, ferner in der Ableitung dieſes Lebens aus einem alten Frevel, welcher geſühnt werden müſſe, und in den heiligen Vorſchriften für ſolche Sühnungen (*καθαρμοί*), endlich auch in der Meinung von einer höhern Einigung der Seele mit dem Göttlichen, welche der Menſch erreichen könne. Um dieſe ganze prieſterliche Anſicht zu begreifen, müſſen wir wiſſen, daß ihm, der eleatiſchen Lehre gemäß, Alles von Vernunft erfüllt iſt und Antheil hat an der Erkenntniß [3]). Daher iſt ihm

---

1) So erkläre ich mir v. 205. Arist. de anim. I. 4 zweifelt über die Bedeutung des *λόγος* in der Lehre des Empedokles.

2) V. 362.

3) V. 361. *πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.* Arist. de anim. I. 2.

auch alles in der Welt dämoniſch und geiſterhaft [1]); die Elemente ſelbſt ſind in Haß und in Liebe entbrannt, ſie auch ſind das, was erkennt. Indem er nun ausgeht von unſern Zuſtänden in der Welt, beſchreibt er, wie die einzelnen Elementartheile, vom Sphäros losgeriſſen und vom Haſſe bewegt, jetzt kein ruhiges Leben mehr haben [2]); denn ſo wie ſie vom Haſſe bewegt werden gegen die übrigen Dinge, ſo haßt ſie auch Alles:

Denn ätheriſcher Hauch mit Gewalt verfolget ſie meerwärts,
Meer ſpeit aus an der Erde Geſtade ſie, Erde zum Lichtblick
Unermüdeter Sonne, die Aethers Wirbeln ſie Preis giebt,
Einer empfängt ſie vom Andern und jeder iſt feindlich geſinnet [3]).

Es iſt hierin der Kampf ausgedrückt, welcher im unſeligen Leben der weltlichen Dinge ſtattfindet. Nun haben die vom Haß bewegten Elementartheile keine ſichere Richtung in ihrer Bewegung; ſie erſcheinen zwar als ihre Bewegung in ſich ſelbſt habend, denn der Haß erzeugt ſich in ihren Gliedern ſelbſt [4]), allein dieſe Bewegung iſt ordnungslos, nicht

---

1) Ueber ſeine mythiſche Dämonologie ſ. v. 11 f., 15 f. Es ſind dies nichts als Perſonificationen abſtracter Naturkräfte.

2) V. 43. τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών.

3) V. 356. αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις,
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.

4) V. 151. ἀλλ' ὅτε δὴ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη.

nach der innern Natur der Elemente, welche ihrer Wahrheit nach nur die Vereinigung mit dem Sphäros anſtrebt. Darauf beziehen ſich viele Stellen in dem Gedichte des Empedokles, in welchen von einer zufälligen Bewegung der Elementartheile die Rede iſt, ohne daß wir deswegen genöthigt wären, mit dem Ariſtoteles zu ſagen [1]), Empedokles habe in der Weltbildung dem Zufalle Vieles überlaſſen; denn der Grund der Bewegung iſt in den bewegten Dingen ſelbſt, ihr Haß oder ihre Liebe. In dieſer ruheloſen Bewegung kommen nun aber die Elementartheile zu verſchiedenen Geſtalten, und darin beſteht das, was man die Seelenwanderung des Empedokles genannt hat, was aber etwas ganz Anderes iſt, als die Seelenwanderung der Pythagoreer. So konnte er wohl von ſich ſagen, daß er ſonſt ſchon ein Knabe war und ein Mädchen, eine Pflanze, ein Vogel und ein Fiſch im Meere [2]), meinend, die Elementartheile, welche zu ſeinem organiſchen Leibe verbunden, hätten ſchon vielen andern Geſtalten angehört. Dieſe Wanderung durch alle Geſtalten ohne Ruhe iſt das Elend der Dinge, welches er beklagt, eine Folge des Haſſes; denn der Sterblichen Geſchlecht iſt aus Zwiſt und Seufzern entſtanden [3]). Das einzige Mittel, von dieſem

1) Phys. II. 4; de gen. et corr. II. 6; de anim. I. 4.

2) V. 362. ἤδη γάρ ποτ᾽ ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε,
θαμνός τ᾽ οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.

3) V. 352. ὢ πόποι, ὢ δειλὸν θνητῶν γένος, ὢ δυσάνολβον,
οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.

V. 19. ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν
Ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότον ἠλάσκουσιν.

ruheloſen Elende ſich zu befreien, iſt die Reinigung von allem Haſſe, die gänzliche Hingabe an die beſeligende Liebe, vor allem, daß man zurückhalte die Hände vom Morde lebendiger Weſen, der Werke der Liebe, und von andern unheiligen Speiſen, welche Vorſchriften darauf gegründet werden, daß wir von Natur verwandt ſind mit allen Dingen und nur in der Verwandlung der Weſen ihre natürliche Verwandtſchaft nicht wieder erkennen [1]).

So wie nun in dieſem weltlichen Leben keine Ruhe des Geiſtes uns vergönnt iſt, ſo auch keine Sicherheit des Denkens [2]), ſobald wir uns dem ſinnlichen Leben überlaſſen und nicht in der Tiefe unſerer Bruſt die Wahrheit ſuchen [3]). Das weltliche Erkennen iſt daher, ſo wie das weltliche Leben, abhängig von dem, was uns in der Bewegung der Elementartheile trifft [4]). Nach der eleatiſchen Lehre nimmt auch Empedokles an, das Gleiche werde durch das Gleiche erkannt:

Denn durch Erd' erkennen wir Erd' und Waſſer durch Waſſer,
Göttliche Luft durch Luft, durch Feuer verzehrendes Feuer,

---

1) V. 377 — 392. Wenn Emp. ſagt, der Vater thörigerweiſe tödte den Sohn, zu den Göttern flehend, und eſſe ſein Fleiſch u. ſ. w., ſo kann dies wohl auf die allgemeine Verwandtſchaft aller Dinge unter einander bezogen werden.

2) V. 333 — 338.

3) V. 336. ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν·
ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,
γνῶθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο.

4) V. 360. — τῇδ' ἰότητι τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα.

Liebe durch Liebe nur und Streit durch verderblichen
Streit nur [1]).

Alſo aus der Zuſammenſetzung des Körpers und aus den ſie bewirkenden Kräften ſtammt uns die phyſiſche Erkenntniß der von einander getrennten Elemente und der bewegenden Kräfte. Hiermit iſt nun hinlänglich bezeichnet, daß dieſe Erkenntniß überall auf ſinnliche Wahrnehmung hinausläuft [2]). Dieſe nemlich iſt eine Wirkung der mechaniſchen Verbindung der Körper unter einander, welche daraus entſteht, daß alle Dinge Abflüſſe (*ἀπόῤῥοιαι*) haben, welche wieder Einſtrömungen in andere Körper mit verhältnißmäßigen Poren (*κοῖλα*) vorausſetzen [3]). Die Vereinigung der ſinnlichen Eindrücke im Bewußtſein des Menſchen

---

1) V. 318. *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν ὕδατι δ' ὕδωρ,*
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

2) Arist. met. III. 5; de anim. III. 3. *καὶ οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν ὥσπερ καὶ Ἐμπ. εἴρηκε·*
πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν
καὶ ἐν ἄλλοις·
— ὅθεν σφισὶν αἰεὶ
καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται.

3) V. 117; Arist. de gen. et corr. I. 8; Plat. Meno p. 76. *οὐκοῦν λέγετε ἀποῤῥοάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπ.; Σφόδρα γε. Καὶ πόρους, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀποῤῥοαὶ πορεύονται; Πάνυ γε. Καὶ τῶν ἀποῤῥοῶν τὰς μὲν ἁρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι; Ἔστι ταῦτα.* Wer übrigens ſehen will, wie die Erklärung der einzelnen Naturerſcheinungen auf ganz mechaniſchem Wege vom Empedokles verſucht wird, der gehe in das Einzelne dieſer Lehre von den Ausflüſſen und Poren ein. S. Sturz p. 341 f. Plat. l. l.; Arist. de sensu c. 2; Plut. de plac. ph. IV. 9, 13, 17.

ſcheint ſich Empedokles aus dem Zuſammenſtrömen des Bluts im Herzen erklärt zu haben [1]).

Dieſe Erkenntniß durch die Sinne iſt aber doch nur eine untergeordnete; ſie gewährt Meinung, nicht wahres Wiſſen. Daher fordert Empedokles auf, nicht den Augen und den Gliedern zu trauen, ſondern durch die Vernunft die Wahrheit zu erforſchen. Man darf hierin nichts Folgewidriges erblicken [2]); denn die Erkenntniß durch den Sinn und die durch die Vernunft gelten dem Empedokles für zwei ganz verſchiedene Gebiete des Wiſſens. Seine Lehre indeſſen, indem ſie auf der einen Seite von den Sinnen Erkenntniſſe ableitet, von der andern Seite die ſinnliche Erkenntniß verwirft, erſchien Vielen, wie die Lehre des Xenophanes, als Skepticismus [3]). Dieſe bemerkten wahrſcheinlich nicht, daß Empedokles auf eine Reinigung der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe vom Scheinbaren ausging. Dieſe mochte ihm als eine Reinigung der Seele von den Bewegungen des Haſſes und als ein heiliger Wahnſinn, welcher uns der ſinnlichen Welt entrückt, erſcheinen. Wenigſtens finden wir, daß er zwei Arten des Wahnſinns unterſchied, von welchen die eine aus körperlicher Krankheit entſtehe, die andere aber aus der Reinigung der Seele [4]).

---

1) V. 315. αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη (sc. ψυχὴ) ἀντιθρῶντος,

τῇ τε νόημα μάλιστα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν.
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

2) Sext. Emp. adv. math. VII. 122.

3) Cic. qu. ac. I. 13; II. 5, 23; Diog. L. IX. 72, 73.

4) Coel. Aurel. de morbis chron. I. 5. Empedoclem sequentes

So führte die eleatiſche Lehre von den zwei entgegengeſetzten Betrachtungsweiſen des Seins, der ſinnlichen und der verſtändigen, den Empedokles zu einer myſtiſchen Anſicht der Dinge. Wie man auch die Ergebniſſe der eleatiſchen Philoſophie betrachten möge, ſo wird doch niemand in Abrede ſtellen, daß dieſer erſte Verſuch, aus reinen Vernunftbegriffen die ſinnliche Vorſtellungsweiſe zu berichtigen oder auf ihren wahren Werth zurückzuführen, in hohem Grade merkwürdig iſt. Durch ihn wurde erſt das rein ſpeculative Element in unſerm Denken von allem Thatſächlichen geſondert, und dadurch das Bewußtſein von dem wahren Begriffe der Philoſophie vorbereitet. Aber auch dies kann nicht ohne Antheil bemerkt werden, wie die Eleaten verſuchten, aus den ſinnlichen Erſcheinungen die vollkommene Erkenntniß des wahrhaft Seienden herauszuſcheiden, obwohl hiervon ihnen nur wenig gelang. Sie erkannten zu wenig den Unterſchied zwiſchen dem Bedingungsloſen und dem Bedingten. Dieſen richtig aufzufaſſen, verhinderte ſie beſonders die geringe Rückſicht, welche ſie dem Sittlichen und dem Zwecke des freien Lebens ſchenkten. Die prieſterliche Frömmigkeit zwar, welche im Empedokles herrſchte, neigt ſich der Betrachtung des Sittlichen zu, aber nur in ſehr wenigen Punkten und auf ſehr unvollkommene Weiſe wird dieſes von ihm aufgefaßt; ſo viel wir ſehen, nur als Enthaltung vom Frevel gegen das Lebendige und gegen heilige Gebräuche, und als Reinigung der Seele vom Haſſe, alſo nur auf verneinende Weiſe. Wir müſſen

---

alium (sc. furorem) dicunt ex animi purgamento fieri, alium alienatione mentis ex corporis causa sive iniquitate.

den Grund hiervon darin ſuchen, daß die Eleaten über⸗
haupt alles Wahre als etwas ſchon Vorhandenes betrach⸗
teten, und daher auch alle ſittliche Bildung nur als ein
Abſtreifen des nichtigen Scheinlebens anſehen konnten.
Auch ihre phyſiſche Anſicht mußte dadurch einſeitig werden;
ſie hat alle die Mängel, welche der mechaniſchen Naturer⸗
klärung anhaften.

Sechstes Buch.

Der Geſchichte der vorſokratiſchen Philoſophie vierte Abtheilung. Die Sophiſten. Schluß.

Erſtes Kapitel.

Allgemeines.

In der Einſeitigkeit der erſten philoſophiſchen Schulen war ihnen ihr Untergang vorausbeſtimmt. Die philoſophiſchen Beſtrebungen, welche in ihnen ſich offenbarten, mußten, wenn ſie zu einer vollkommenen Ausbildung nach der Natur des griechiſchen Geiſtes gelangen ſollten, nothwendig zuſammenfließen und dadurch ihren Charakter verändern. Ehe dies aber geſchehen konnte, mußten ſie zur höchſten Spitze der Einſeitigkeit hinangetrieben werden, um an ſich ſelbſt zu erkennen zu geben, wie ſie nicht für ſich zu einer wahren Philoſophie ausgebildet werden könnten. Nur war dies doch nicht möglich in einer philoſophiſchen Seele, denn ſobald eine ſolche dahin gelangt war, den letzten Ausgangspunkt einer einſeitigen Richtung zu finden, konnte es ihr nicht unbewußt bleiben, daß dieſer nicht die Philoſophie ſei, und der wahre Philoſoph mußte ſich alsdann von der einſeitigen Anſicht abwenden und die mangelhafte Auffaſſungsweiſe zu ergänzen ſuchen. Alſo nur mit einer der Wiſſenſchaft entfremdeten Geſinnung ließ es ſich vereinigen,

daß man das Aeußerſte, nach welchem die einſeitigen Richtungen ſtrebten, auffaßte und es doch, wenigſtens in der Rede, feſtzuſtellen ſuchte. Dies iſt die ſophiſtiſche Geſinnung, welche eine Zeit lang die Philoſophie beherrſchte.

Hier iſt einer der Punkte, in welchen die Gemeinſchaft der Philoſophie mit der Entwicklung des übrigen Lebens ſich am auffallendſten zeigt. Die unwiſſenſchaftliche Geſinnung der Sophiſten konnte nur in einer Zeit ſich ausbilden, in welcher der Ernſt des Lebens verſchwunden oder auf eine Zeit lang verdunkelt war und ein leichtſinniges Streben Ueberhand gewonnen hatte. In dem Leben aller durchgebildeten Völker finden ſich ſolche Uebergänge, in welchen der Glanz ihnen mehr zu gelten ſcheint, als der Werth, bis ſie wieder in ſich gehen und ſich beſinnen, durch irgend ein allgemeines Unglück belehrt, daß bloßes Streben nach äußerm Glanze nur innere Schwäche und Verzagtheit gebiert und des Menſchen Schickſal nicht ſei, zu genießen, als hätte er, ſondern zu arbeiten, als ſolle er gewinnen. Es iſt hier der Ort nicht, die politiſchen Veranlaſſungen aus einander zu ſetzen, durch welche bei den Griechen dieſer Zeitpunkt eintrat, nur ſo viel iſt zu erwähnen, daß, um ihn herbeizuführen, die Verhältniſſe des Staatslebens der Entwicklung der Wiſſenſchaften entgegen kommen mußten. Athen hatte ſich durch die Perſerkriege ſchnell zu Anſehn und Macht erhoben; es gedachte dieſe zu eigenem Genuſſe zu gebrauchen; ſeiner politiſchen Macht folgte ſeine Blüthe in Künſten und Wiſſenſchaften; es wurde bald der Mittelpunkt des gebildeten Griechenlandes. Wärend der Staatsverwaltung des Perikles ſehen wir den Glanz Athens aufblühen, nicht ohne Spuren der ſchon einbre-

bre-

brechenden Verwirrung [1]); noch mehr aber zeigte ſich das Streben nach äußerm Glanze in den gleich darauf folgenden Zeiten Athens. Dies gilt beſonders von den Künſten der Rede; dieſe fing nun an, aus einem natürlichen Erguß der Geſinnung, welcher mehr nach dem Inhalte, als nach der Form zu beurtheilen ſei, eine kunſtgemäße, durch Klang und Pracht der Worte Eindruck bezweckende Rednerei zu werden; das Streben nach verfänglichen Künſten der Rede, welche auf augenblickliche Wirkung berechnet ſind, war damit natürlich verbunden. Antiphon wird uns als derjenige genannt, welcher unter den Athenienſern zuerſt ſolche Künſte trieb und mittheilte [2]). Wie dies mit der Demokratie des athenienſiſchen Staats zuſammenhing, iſt klar genug. Zu gleicher Zeit aber bildete ſich auch in andern helleniſchen Staaten die Beredtſamkeit als Kunſt aus. Daß dies mit der Wandelbarkeit der Verfaſſungen und des Eigenthums in Verbindung ſtand, ſagt Ariſtoteles ausdrücklich, indem er erwähnt, daß zuerſt in Sicilien Korax und Tiſias Grundſätze der Wohlredenheit ſchriftlich entworfen hätten [3]), und von daher auch leitet er die ſophiſtiſche Kunſt ab. Die Sophiſten ſind aber nicht eigentlich merkwürdig als

---

1) Wie dies den ſpätern Strenggeſinnten erſchien, ſieht man aus Plat. Gorg. p. 515 f.

2) Plut. dec. orat. vit. 1; vergl. Schloſſer's Weltgeſchichte 1. Thl. 2. Abth. S. 260.

3) Cic. Brut. 12. Itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo judiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse.

Redner, ſondern als Stifter rhetoriſcher Schulen, welche unter ihnen ſelbſt nur in der Mittheilung und Uebung gewiſſer Kunſtgriffe beſtanden, ſpäter aber eine wiſſenſchaftlichere Richtung gewannen. Dadurch hauptſächlich erhielten ſie Einfluß auf die Erziehung, welche jetzt eine ganz andere zu werden begann, als ſie bei den Vätern geweſen war. Wenn man früher nur in gymnaſtiſchen Uebungen, in der Grammatik, im Leſen der Dichter und in der Muſik aufgewachſen war, ſo drängten ſich jetzt die Sophiſten zum Unterrichte der vornehmen und reichen Jugend und theilten dieſer mancherlei nützliche Kenntniſſe in der Mathematik, Aſtronomie, in der Sprachforſchung, in den Naturwiſſenſchaften, auch über Staatsverfaſſungen mit, aber auch eine gewiſſe philoſophiſche Bildung verkehrter Art, eine Anſicht des Lebens und des Rechts, welche dem alterthümlichen Familienleben und den Staaten verderblich wurde. Aus den Händen dieſer Sophiſten iſt nachher die letzte Erziehung der Jugend zum Theil wieder in die Hände der philoſophiſchen Schulen gekommen, welche in der folgenden Periode unſerer Geſchichte zu wahren Erziehungsanſtalten wurden.

Wie dies alles mit der Geſchichte der Philoſophie zuſammenhing, iſt hier auszuführen der geeignete Ort. In der frühern Zeit hatte man ſich mit einem gewiſſen frommen Glauben an die Erforſchung der Wahrheit gemacht. Man ſetzte voraus, es ſei dem Menſchen möglich, ſie zu finden, oder wenn auch nicht völlig zu finden, doch immer die Forſchung nicht ganz vergeblich. Dabei aber verfuhr man nach entgegengeſetzten Richtungen, welche doch immer eine gewiſſe Wahrheit darboten. Es war natürlich, daß eine jede dieſer Richtungen ihren Weg verfolgte, ohne ſich

viel um die übrigen zu kümmern. Die verſchiedenen Schulen der frühern Philoſophie ſcheinen ſich ſehr, wie früher gezeigt, eine jede für ſich gehalten zu haben, ſo daß ſie nur ſelten mit einander in ſtreitige Berührungen traten; dabei konnte eine jede in ihrem Gebiete ſich ſicher fühlen. Als aber zu Ende dieſer Periode die griechiſche Bildung in Athen einen Mittelpunkt fand, als auch die politiſchen Berührungen der einzelnen griechiſchen Staaten im Kampfe um die Hegemonie häufiger und allgemeiner geworden waren, konnte die geſonderte Entwicklung der einzelnen Schulen nicht mehr beſtehn; es mußte ein Kampf um ihre Grundſätze beginnen. Wer ſollte ihn ſchlichten? Es gab unter ihnen keinen Obmann. Ganz natürlich war es, daß nun die Gemüther, welche zwiſchen ganz verſchiedenartige Forſchungsweiſen und Meinungen ſich geſtellt ſahen, der Zweifel beſchlich. Welchen Weg ſoll man gehen, um die Wahrheit zu finden? Es giebt vielleicht keinen. Welche Meinung ſoll man wählen, da alle ſich wechſelsweiſe beſtreiten? —

Nun iſt auch dies nicht zu überſehen, daß die ältern Lehren der Philoſophen noch an dem Religiöſen gewiſſermaßen feſthielten, aber allmälich doch ſich von ihm ablöſten. Nach und nach fiel immer mehr von dem religiöſen Glauben; er wurde in die Unterſuchung gezogen, und wenn die Unterſuchung ihn nicht beſtätigte, ſelbſt aber auch den Spätern keine Ueberzeugung bot, ſo mußte zuletzt alle Gewißheit dem Zweifel dahinfallen. Schon Xenophanes hatte den vermenſchlichenden Polytheismus angegriffen; die ganze Schaar der Eleaten, den Empedokles nicht ausgenommen, ſcheint ſehr willkürlich und auffallend allegoriſirend die Göt-

tergeſchichten behandelt zu haben; auch die Pythagoreer nahmen die Götterlehre nur in ihrem Sinne an; Herakleitos ſtritt gegen dieſelbe und Anaxagoras wollte ſie in allegoriſchem Sinne gedeutet wiſſen, ja Hippon wird für einen Atheiſten gehalten. In dieſer Zeit alſo bereitete ſich eine freiere Denkart über den Volksglauben vor; bald wurde ſie noch allgemeiner; Einige verleugneten die Volksgötter, Andere zweifelten, ob es Götter überhaupt gebe, Andere endlich leugneten ſie gänzlich[1]). So fiel auch dieſe Stütze der Gewißheit des menſchlichen Geiſtes dahin.

Wenn man nun endlich bedenkt, wie ſehr alles Sittliche bei den Griechen mit ihrer Religion und mit ihren Staatseinrichtungen zuſammenhing, und wie die Geſetze beſonders in dem abwechſelnden Kampfe der Demokratie mit tyranniſcher Gewalt, aber auch in den ariſtokratiſchen Verfaſſungen immer mehr ihr Anſehn verloren, Willkür dagegen und Leidenſchaft mit Verſchmähung der geſetzlichen Form oder auch unter geſetzlichen Formen herrſchten, ſo kann man ſich nicht wundern, daß auch das Sittliche ungewiß wurde und nur unter Zweifeln feſtgehalten. Die ältern Philoſophen hatten ſich wenig mit der Sittenlehre im Einzelnen beſchäftigt; wenn das Sittliche auch einigen derſelben, wie hauptſächlich den Pythagoreern, dem Herakleitos und dem Empedokles, als die Grundlage aller Ordnung in der Welt erſchien, ſo war es doch mehr von ihnen vorausgeſetzt, als wiſſenſchaftlich feſtgeſtellt worden.

---

1) Die Denkart des Euripides hierüber iſt bekannt; Protagoras war, wenn nicht Atheiſt, doch Zweifler; Diogenes der Melier leugnete offenbar die Götter. Auch Prodikos und Kritias ſind hierher zu ziehen.

Indem man nun aber zur künſtlichen Beredtſamkeit ſich wandte und dadurch für Privatvortheil und für Staatsverhältniſſe zu wirken ſuchte, mußte man ſeinen Blick auf das, was geſetzlich beſtand, und auf das, was verändert werden konnte, richten. Da die neuen Lehrer der Redekunſt nicht einem Staate angehörten, ſondern allen, in welchen ſie umherwanderten, ſo konnte es nicht ausbleiben, daß ſie auf die Verſchiedenheit der Rechte aufmerkſam wurden, und indem ſie keinen höhern Standpunkt, aus welchem die ſcheinbaren Widerſprüche des Beſtehenden ſich auflöſen ließen, fanden, wurde ihnen das Eine aus dem Andern ſchwankend. Und in dieſer Geſinnung lehrten ſie. Den Regeln oder Formularen für die Wohlredenheit im Ausdrucke mußte eine Vorſchrift für den Inhalt der Rede beigegeben werden. Es kam aber nur darauf an, das Recht zu Gunſten des Redenden zu beugen; die allgemeine Vorſchrift konnte alſo auch nur alles wahre Recht beugen. Daher wird als ein Gemeingut der Sophiſten der Satz betrachtet: kein Recht von Natur, ſondern nur durch Satzung [1]). Die Redekunſt iſt ihnen nur dazu vorhanden, die Meinungen über das Recht zu verändern und ſelbſt den ſchwächern Rechtsgrund zum ſtärkern zu machen [2]).

---

1) *Τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.* V. Plat. Gorg. p. 482 f.; de leg. X. p. 889; Theaet. p. 167. *τοὺς δέ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν· ἐπεὶ οἷά γ᾽ ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.* Der Gegenſatz zwiſchen *νόμος* und *φύσις* wird übrigens in verſchiedenem Sinne gebraucht; ſ. oben beim Archelaos S. 332 u. Plat. Prot. p. 337.

2) *Τὸν ἥττονα λόγον κρείττονα ποιεῖν.* S. Arist. nub. v. 886 f., wo auch die Veränderung der Erziehung und der Sitten geſchil-

Wenn nun ſo der Glaube an die Wahrheit, an die Götter, an das Recht gefallen, ein lebhaftes Beſtreben um den Glanz und den Ruhm der Welt, von Talenten für das Finden und Darſtellen unterſtützt, noch übrig geblieben war, wer kann ſich wundern, daß jetzt ein leichtſinniges Spiel mit philoſophiſchen Begriffen und Lehren begann, deſſen Grundlage eben dieſe Talente und der keckſte Zweifel an alle Wahrheit bildeten? In wiſſenſchaftlicher Rückſicht haben wir in der Sophiſtik nichts anderes, als das Ergebniß dieſes Zweifels zu erblicken, zuerſt das Schwanken aller Wahrheit, zuletzt das keckſte Leugnen der Wahrheit überhaupt. Der Skepticismus, von welchem mit Recht geſagt worden iſt, daß er der ärgſte Dogmatismus ſei, beherrſcht die Sophiſten, indem ſie nicht bloß für ſich das Bekenntniß thun, daß ſie bisher zum Wiſſen nicht gekommen, ſondern überhaupt dem Menſchen abſprechen, daß er zum Wiſſen gelangen könne. Nur darin alſo unterſcheiden ſich die Sophiſten von den ſpätern Skeptikern, daß ſie weniger vorſichtig ihre Formeln wählen und nicht ihre innere Anmaßung hinter dem Schein, als ſpräche ihre Lehre nur von ihrem eigenen Zuſtande, verbergen, ſondern geradezu bekennen, es ſei mit der Wahrheit nichts, und dieſe ihre Weisheit auch Andern mitzutheilen ſuchen, damit ſie mit der Erforſchung der Wahrheit ſich nicht unnütze Mühe machen. Dabei iſt denn, ſo wie den ſpätern Skeptikern,

---

dert wird, welche mit der Sophiſtik zuſammenhing. Plat. Phil. p. 58. ἤκουον γὰρ ἔγωγε, ὦ Σώκρ., ἑκάστοτε Γοργίου πολλάκις, ὡς ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέροι πασῶν τεχνῶν· πάντα γὰρ ὑφ᾽ αὑτῇ δοῦλα δι᾽ ἑκόντων, ἀλλ᾽ οὐ διὰ βίας ποιοῖτο καὶ μακρῷ πασῶν ἀρίστη εἴη τῶν τεχνῶν.

ſo den Sophiſten, noch das thätige Leben als Ziel ihrer Lehre übrig gelaſſen. Aber Männern, welchen alle Wahrheit verſchwunden, zerfließt natürlich auch jedes Ziel des Lebens. Daher hören wir, wie Prodikos von Keos [1]) und wie Demokritos [2]) den Tod gelobt haben, und aus den Schilderungen anderer Sophiſten [3]) erſehen wir, daß der Zweck des Lebens ihnen nur als das Wohlleben aller Art, als der Genuß des Augenblicks erſchienen iſt.

Durch dieſe allgemeine Schilderung der ſophiſtiſchen Beſtrebungen geben wir dem Begriffe des Sophiſten eine allgemeinere Bedeutung, als er bei den Alten hat. Dieſen bezeichnet der Name Sophiſt eine eigene Klaſſe von Leuten, und die ſophiſtiſche Kunſt iſt ihnen ein beſonderes Handwerk, zu welchem das Herumwandern durch die griechiſchen Städte, beſonders aber der Geldgewinn durch den Unterricht reicher Jünglinge gehörten [4]). Solche Nebenbedeutungen können uns beim wiſſenſchaftlichen Gebrauche des Namens nicht kümmern; uns muß es gleich ſein, ob jemand um Geld oder um flüchtigen Ruhm mit der Wiſſenſchaft buhlt. Wir werden uns daher auch nicht für verbunden halten, allein auf diejenigen, welche von den Alten Sophiſten genannt werden, uns zu beſchränken, wenn wir die Uebergangsperiode, welche im Allgemeinen mit dem

---

1) Axiochus p. 366 f.

2) Stob. serm. CXX. 20.

3) Beſonders beim Xenophon und Platon.

4) Plat. Soph. init.; kurz zuſammengefaßt p. 231; Arist. de soph. el. I. 2. In früherer Zeit hatte der Name eines Sophiſten keine üble Bedeutung. Auch in den ſpätern Zeiten der Rhetoren kam er wieder zu Ehren.

Namen des ſophiſtiſchen Zeitalters bezeichnet wird, zu ſchildern unternehmen. Demokritos und die Atomiſten dieſer Zeit werden von den Alten nicht Sophiſten genannt, weil ſie an jenen Nebenwerken der ſophiſtiſchen Kunſt keinen Theil hatten; ihre Lehre aber iſt im Weſentlichen eben ſo antiphiloſophiſch, als die Lehre der Sophiſten, indem die Wahrheit, welche ſie allenfalls noch übrig läßt, alle Forſchung uns abſchneidet [1]).

Wenn wir nun die Lehren der Sophiſten in die Geſchichte der Philoſophie aufnehmen, ſo haben wir dabei einen doppelten Zweck, nemlich theils zu zeigen, wie ſich die ältern philoſophiſchen Schulen in ſich ſelbſt aufrieben wegen ihrer Einſeitigkeit, theils auch auf einige Hülfsmittel aufmerkſam zu machen, welche die ſpätere Entwicklung der Philoſophie aus dem unphiloſophiſchen Treiben der Sophi-

---

1) A. Wendt z. Tennemann's Geſch. der Phil. I. S. 340 ſchreibt dem Demokrit als Verdienſt die Ausbildung einer in dem Fortſchreiten der Philoſophie nothwendigen Weltanſicht, eines weſentlichen Standpunktes im philoſophiſchen Denken zu, und will deswegen ſeine Philoſophie nicht zu der ſophiſtiſchen Verderbniß rechnen. In gewiſſer Rückſicht könnten aus demſelben Grunde auch Protagoras und Gorgias von dem Vorwurfe ſophiſtiſcher Künſte gerettet werden. Doch ich geſtehe zu, daß die Atomiſtik einen größern Schein der Wiſſenſchaftlichkeit hat, als die ſkeptiſchen Standpunkte dieſer Männer, ſo wird man doch wohl auch ſo billig ſein, nicht zu verkennen, daß die Atomiſtik, wo ſie nur einigermaßen folgerecht ausgebildet worden iſt, vergeſellſchaftet war mit tiefem Verderben im Wiſſenſchaftlichen, im Sittlichen, im Religiöſen. Man erinnere ſich an Epikur und an das Système de la nature. Das wahrhaft Philoſophiſche, welches auch dieſer Verirrung zum Grunde liegt, ſpricht ſich auf eine ganz andere Weiſe aus, etwa wie bei den Pythagoreern oder bei Leibnitz.

ſten gezogen hat. Dieſer letzte Zweck jedoch verliert ſich meiſtens in den erſtern; denn der Nutzen, welchen die ſpätere Philoſophie aus den Beſtrebungen der Sophiſten zog, iſt doppelter Art, theils für die ſprachliche Darſtellung, theils für den Gedanken, und der letztere, was das eigentlich Philoſophiſche betrifft, der wichtigere, geht faſt nur aus der weitern Ausführung der frühern philoſophiſchen Richtungen, wie ſpäter gezeigt werden ſoll, hervor. Daher werden wir hauptſächlich hervorheben müſſen, wie die Sophiſtik ſich zu den frühern philoſophiſchen Schulen verhalten habe; zuvor aber muß einiges von den Sophiſten erwähnt werden, was weniger allgemeiner und mehr zufälliger Natur iſt.

Daß die Sophiſten einen bedeutenden Einfluß auf die Ausbildung der attiſchen Proſa gehabt haben, dürfte von niemanden bezweifelt werden, und daß dies auch der philoſophiſchen Darſtellung zum Vortheil gereichen mußte, iſt an ſich einleuchtend. Hier ſoll nur von den für die Philoſophie beſonders wichtigen Einwirkungen gehandelt werden. Es iſt in dieſer Rückſicht zu erwähnen, daß die Sophiſten, indem ſie zu mancherlei Künſten des Scheins ſich wendeten, aber auch im Kampf gegen einander die Künſte des Scheins zu enthüllen ſtreben mußten, zu einer feinern Unterſcheidung der Sprachbeſtandtheile geführt wurden. So wird uns beſonders vom Prodikos erzählt, er habe ſeine Stärke in der Unterſcheidung ſinnverwandter Wörter geſucht, worin er einen Scharfſinn ohne Maaß verſchwendete [1]).

1) Vom Platon wird er mehrmals deswegen verſpottet. Beſonders Prot. p. 337; Crat. p. 384; Charm. p. 163; cf. Heind. ad

Auf ähnliche Unterſcheidungen, welche für den philoſophiſchen Sprachgebrauch wichtig ſind, mußten mehrere Sophismen aufmerkſam machen, welche mit den Wörtern lernen, verſtehen und wiſſen getrieben wurden [1]). Für die philoſophiſche Darſtellung war es ferner wichtig, daß die Sophiſten nicht nur die Kunſt fortlaufender Rede, ſondern auch des Geſprächs ausbildeten, wie denn Protagoras und Gorgias ſich rühmten, in dieſem eben ſo ſtark zu ſein als in jener [2]). Von noch größerer Wichtigkeit aber mußte es ſein, daß dieſe Männer durch ihre Beſchäftigung zu manchen didaktiſchen Regeln geführt wurden, welche für die ſpätern Philoſophen der wahre Grund der formalen Beſtimmungen der Logik wurden. Selbſt daß jene Regeln zu trügeriſchen Zwecken dienen ſollten, mußte ein um ſo kräftiger wirkender Beweggrund für den philoſophiſchen Geiſt werden, die Formen des Denkens und des Ausdrucks, welche von den frühern Philoſophen vernachläſſigt worden waren, in die Unterſuchung zu ziehen, weswegen wir denn auch ſogleich den Sokrates hiermit beſchäftigt finden werden. Und dieſen Urſprung der logiſchen Regeln hat ſelbſt ihre ſpätere Geſchichte nicht verleugnen können, indem faſt in allen Sokratiſchen Schulen die Erfindung und Ausbildung ſophiſtiſcher Fragen und Schlüſſe den Scharfſinn der Griechen beſchäftigte.

Zu dieſen Vortheilen für die Methodik des Wiſſens

---

u. ll. Ehrenvoll wird übrigens Prod. vom Plat. erwähnt Euthyd. p. 277, 305.

1) Plat. Euthyd. p. 277.

2) Plat. Prot. p. 334; Gorg. p. 449, Arist. de soph. el. II. 9.

geſellt ſich aber auch die Erweiterung der Erfahrungserkenntniſſe durch die Sophiſten als ein Gewinn, welchen mittelbar auch die Philoſophie empfinden mußte. Wiewohl wir die Sophiſten keineswegs für ausgezeichnet geiſtreiche Männer, etwa wegen ihrer Berühmtheit, zu halten genöthigt ſind, wenn wir bedenken, daß ihr kurz dauernder Ruhm hauptſächlich aus der Geſchicklichkeit, den Neigungen ihrer Zeit zu ſchmeicheln, zu ſtammen ſcheint, ſo waren ſie doch keineswegs nur unwiſſende Schwätzer, ſondern Bildung und Kenntniſſe mannigfaltiger Art wohnten den Beſſern unter ihnen bei. Schon indem ſie für Politiker ſich ausgaben, mußten ſie um vielerlei geſchichtliche Kenntniſſe, beſonders um Kunde von den Staatsverfaſſungen ſich umthun. Zwar verſchmähte Protagoras den Unterricht in den verſchiedenen einzelnen Kenntniſſen, welche beſondern Zwekken des Lebens dienen, aber der Kunſt, Haus und Staat durch That und Rede zu regieren, rühmte er ſich [1]). Von mehrern unter den Sophiſten iſt es uns bekannt, daß ſie die Kenntniß der alten Dichter und die Kunſt der Auslegung als einen beſondern Schmuck des gebildeten Menſchen in Anſpruch nahmen [2]); Gorgias beſchäftigte ſich auch mit der Naturwiſſenſchaft [3]), und Hippias der Eleer war nicht nur in tauſend kleinlichen Künſten erfahren, ſondern lehrte auch wichtigere Wiſſenſchaften und Künſte, wie Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie und Muſik, und ein

1) Plat. Prot. p. 318; Protag. ſchrieb über den Staat. Diog. L. 37, 57; IX. 55.

2) Plat. Prot. p. 338.

3) Plat. Meno p. 76.

Kunſtmittel für das Gedächtniß war von ihm erfunden worden [1]), damit man nicht zweifle, daß ſeine Wiſſenſchaft ſich hauptſächlich auf Sachen der Erfahrung bezog. Wenn wir aber auch noch den Demokritos hierher rechnen, ſo haben wir damit genug geſagt, um erkennen zu laſſen, daß auch der Mann, welcher der größeſte Gelehrte unter den Griechen bis auf die Zeiten des Ariſtoteles herab war, in die ſophiſtiſchen Beſtrebungen ſeiner Zeit hineingezogen wurde.

Wenn es nun bei der Betrachtung der Sophiſtik das Wichtigſte für uns iſt, zu erkennen, wie in ihr die frühern philoſophiſchen Richtungen endeten und dadurch ihre Einſeitigkeit klar wurde, ſo werden wir nicht allen Sophiſten für unſern Zweck gleiche Bedeutung beilegen können. Vielmehr haben wir in dieſer Rückſicht nur wenige von ihnen zu erwähnen, hauptſächlich nur die Atomiſten, den Protagoras und den Gorgias. Hier haben wir das Verhältniß der Lehren dieſer Männer zu den frühern philoſophiſchen Schulen zu berückſichtigen. Daß die Lehre des Gorgias ſich auf das Genaueſte an die eleatiſche Philoſophie anſchließt, zeigt der erſte Blick. Eben ſo kann die Lehre des Protagoras nur als eine Ausartung der dynamiſchen Naturphiloſophie der ioniſchen Schule angeſehn werden, und die Atomiſten ſchließen ſich am genaueſten an die mechaniſchen Naturphiloſophen an, wodurch ſie theils eine Verwandtſchaft mit den ioniſchen Mechanikern, theils mit den Eleaten und dem Empedokles haben. Es liegt jedoch der Lehre der Atomiſten auch das Beſtreben zum Grunde, die Form der Naturerſcheinungen als das Weſentliche in ihnen anzu-

---

1) Plat. Prot. p. 318; Hipp. min. p. 368.

ſehn, und in ſo fern hat ſie einige Aehnlichkeit mit der Pythagoriſchen Phyſik, welche uns jedoch nicht berechtigen kann, ſie für eine Ausartung der Pythagoriſchen Lehre anzuſehn, denn theils iſt ihre Verwandtſchaft mit der mechaniſchen Phyſik größer, theils trifft jene Aehnlichkeit auch nur eine Seite der Pythagoriſchen Lehre. Es iſt nun auffallend, daß wir nicht ſo, wie für die übrigen Zweige der frühern Philoſophie, auch für die Pythagoriſche eine beſtimmte Form der ſophiſtiſchen Umwandlung finden, jedoch iſt nicht zu bezweifeln, daß auch die Pythagoriſche Schule beſtimmte Ausartungen erzeugt habe. Wir erblicken dieſe theils in der Auslegung der Pythagoriſchen Lehre, welche ſpäter für exoteriſche Lehre gehalten wurde, daß die Dinge nur nach Aehnlichkeit der Zahlen ſeien [1]), und in dem damit verbundenen Spiele mit Zahlenſymbolen, welches ſeine Leerheit unter der Maske des Tiefſinns verbarg, theils in der Meinung des Syrakuſaners Ekphantos von ungewiſſem Zeitalter, daß die Zahlen körperlich ſeien [2]), einer Art von Atomenlehre, aber darum nicht nothwendig der des Demokritos gleichend, endlich in der auffallenden Altväterlichkeit und übrigen Sonderlingsweiſe der ſpätern Pythagoreer, welche ihre Schule zu Athen dem Spotte der Komödienſchreiber bloßſtellten. Dies ſcheint auch eine Art der Sophiſtik geweſen zu ſein, nur nicht in der Wiſſenſchaft, ſondern in der Lebensart, wie es ſolchen geziemt, welche den

---

1) Jambl. in Nicom. p. 11; Syrian. in Arist. metaph. XII. fol. 71 b, fol. 85 b.

2) Stob. ecl. I. p. 308; Orig. phil. c. 15; Theodoret. de aff. cur. IV. p. 795, wo ſtatt Dioph. Ekph. geleſen werden muß.

Schein der Weisheit in den Sitten ſuchen. So ſehen wir die verſchiedenen Beſtandtheile der Pythagoriſchen Schule, Zahlenlehre, Ableitung der Beſchaffenheit aus der Form und ſittliche Aſcetik in verſchiedenen Erſcheinungen vereinzelt zu Grunde gehen, wärend die andern Schulen, deren Bildung weniger zuſammengeſetzt war, in einer einfachern Form ihre Auflöſung fanden.

Wenn es uns nun mehr darauf ankäme, die Geſchichte unter eine allgemeine Formel zu bringen, als durch die ungeſchminkte Anordnung des Geſchehenen zu belehren, ſo würden wir in der Folge der ſophiſtiſchen Lehren dieſelbe Ordnung beobachten müſſen, welche wir den frühern philoſophiſchen Schulen in ihrer Folge angewieſen haben. Es würden alſo die Atomiſten dem Protagoras folgen müſſen. Allein nach den Ueberlieferungen der Alten iſt es kaum zu bezweifeln, daß der Urheber der atomiſtiſchen Lehre, Leukippos, früher als Protagoras gelebt hat, und wenn wir auch in dem Atomiſten Demokritos die ſophiſtiſche Denkart nicht verkennen, ſo müſſen wir doch geſtehn, daß ſie in ihm nicht ganz mit demſelben Bewußtſein hervorgetreten, als in dem Protagoras und in dem Gorgias. Alſo auf der einen Seite ſind es Gründe der Zeitrechnung, auf der andern das Fortſchreiten in der ſophiſtiſchen Beſinnung über die Richtigkeit der Wiſſenſchaft, was uns beſtimmt, zuerſt die Lehre der Atomiſten, dann die des Protagoras aus einander zu ſetzen, und daß die Lehre des Gorgias, welcher wir noch Einiges über den Euthydemos beigeben wollen, die letzte Stelle erhalten müſſe, darüber wird kein Zweifel ſein können.

Zweites Kapitel.

Die Atomiſten. Leukippos und Demokritos.

Leukippos wird einſtimmig für den Urheber der griechiſchen Atomiſtik gehalten. Wenn man die Unzuverläſſigkeit der Ueberlieferungen über die Lebensverhältniſſe der älteſten Philoſophen ſich anſchaulich machen will, ſo darf man nur die Angaben über das Leben des Leukippos vergleichen. Ein Mileſier wird er genannt, weil von Miletos die meiſten ältern Naturphiloſophen ſtammten, ein Abderit, weil Demokritos, der Genoſſe ſeiner Lehre, von Abdera war, ein Eleat, weil man ihn für einen Schüler der Eleaten hielt. Uns ſcheint hieraus nichts Sicheres zu fließen, als daß man nicht wußte, woher er ſtammte. Eben ſo unſicher ſind die Angaben über ſein Zeitalter. Man beſtimmt dies gewöhnlich darnach, daß er der Lehrer des Demokritos genannt wird [1], wiewohl auch dieſe Sage bezweifelt werden kann. Andere beſtimmen es nach der Annahme, daß er ein Schüler des Parmenides geweſen ſei [2]; aber er wird auch ſonſt ein Schüler des Zenon, des Meliſſos, ja des Protagoras genannt. Eine Verbindung der atomiſtiſchen Lehre mit der eleatiſchen iſt aller-

---

1) Diog. L. IX. 34. Ariſtoteles nennt ihn nur einen ἑταῖρος des Demokrit, welches ſich wohl nur auf die Gleichartigkeit ihrer Lehren bezieht.

2) Simpl. phys. fol. 7 a.

dings, wenn man die Form der Darſtellung betrachtet, wahrſcheinlich [1]), aber man möge ſich hüten, hieraus zu viel zu folgern. Von der andern Seite dürfte man ſich geneigt fühlen, der atomiſtiſchen Lehre einen viel frühern Urſprung beizulegen, wenn man findet, daß gegen einen ihrer Hauptbeſtandtheile, gegen die Annahme des Leeren, ſchon vom Parmenides und vom Anaxagoras geſtritten wurde [2]). Auch die Dunkelheit, welche über die Perſon, und wir wollen nur ſogleich hinzuſetzen, auch über die Lehre des Leukippos herrſcht, macht es wahrſcheinlich, daß dieſer in der Zeit eines ſparſamen Verkehrs unter den Gelehrten lebte. Von ihm werden zwar Schriften angeführt [3]), allein alle dieſe ſind nicht ohne Grund in Verdacht, welcher auch dadurch beſtätigt wird, daß uns, ſo viel mir bekannt iſt, keine echten Bruchſtücke ſeiner Schriften gerettet worden ſind. Die Lehre des Leukippos wird gewöhnlich vom Ariſtoteles und von andern Schriftſtellern mit der des Demokritos

---

1) Daß dieſe Form auch ſchon beim Leukippos geweſen ſei, möchte man aus Arist. de gen. et corr. I. 8 ſchließen, wenn nicht etwa in dieſer Stelle Leukippos nur als Repräſentant der Atomiſten ſteht.

2) Daß dieſer Streit nicht gegen die Pythagoreer gerichtet iſt, geht aus ſeiner ganzen Haltung hervor.

3) Stob. ecl. I. p. 160; Diog. L. IX. 46. Ueber die Schrift περὶ νοῦ ſ. Tennemann's Geſch. d. Phil. I. S. 268; in der neuen Ausg. S. 332. Daß der μέγας διάκοσμος dem Leuk., nicht dem Demokritos nach den Schülern des Theophraſtos zugehören ſoll, iſt eine auffallende Ueberlieferung. Aus ihr möchten vielleicht die genauern Nachrichten über die Weltbildung des Leukippos ſtammen. Arist. de Xen., Zen. et Gorg. 6 heißt es: ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις.

kritos erwähnt, oder wenn man ihn auch allein nennt, ſo legt man ihm doch nur Lehren bei, welche dem Demokritos ganz in derſelben Weiſe zukommen, ſo daß es ſcheint, er werde nur als Vater der Atomiſtik in ihrer älteſten Geſtalt anerkannt. Da wir ſo nichts Eigenthümliches ihm zueignen können, ſo fällt uns ſeine Lehre mit der des Demokritos zuſammen.

Demokritos war zu Abdera, dem neuen Wohnſitze der aus Jonien ausgewanderten Tejer [1]), geboren, nach Apollodoros in der 80. Ol., nach Andern etwas früher [2]); er ſelbſt gab die Zeit ſeiner Geburt und die Verfaſſung ſeines berühmteſten Werks auf eine an ſophiſtiſchen Prunk erinnernde Weiſe nach der Zeit des Anaxagoras und der Eroberung Troja's an [3]). Sein Vater ſoll ſo reich geweſen ſein, daß er den Xerxes auf ſeiner Rückkehr nach Aſien in Abdera bewirthen konnte [4]). Demokrit aber ſoll ſein väterliches Erbtheil zu fernen Reiſen verwendet haben [5]), von welchen er ſelbſt nicht ohne Ruhmredigkeit ſagt: „Ich von allen Menſchen meiner Zeit habe das meiſte Land durchirrt, das Fernſte durchforſchend, Luftſtriche und Länder habe ich die meiſten geſehen und die meiſten einſichtsvollen Männer gehört, und in der Linien Zuſammenſetzung mit Beweis hat mich niemand übertroffen, auch nicht der Aegypter ſogenannte Arpedonapten, bei welchen ich acht

---

1) Herodot. I. 168.

2) Diog. L. IX. 41.

3) L. l.

4) Diog. L. IX. 34; cf. Herodot. VIII. 120.

5) Diog. L. IX. 35, 39.

Jahre in der Fremde geweſen bin [1]).“ Auch auf andere Weiſe ſoll Demokrit ſich zu unterrichten geſucht haben, wie ihm denn eine unmäßige Wißbegier, zum Theil gewiß nicht in ſeinem Sinne [2]), zugeſchrieben wird. Es wird erwähnt, daß er Umgang mit vielen berühmten Männern ſeiner Zeit gehabt habe, und gewiß iſt es, daß er viele wenigſtens aus ihren Schriften und aus ihrem Rufe kannte. So gedachte er in ſeinen Schriften des Parmenides und des Zenon, des Anaxagoras und des Protagoras und rühmte den Pythagoras ſehr [3]), weswegen man auch angenommen hat, daß ihn Philolaos oder ein anderer Pythagoreer unterrichtet habe. Eine nicht eben zuverläſſige Sage iſt, er ſei ein Schüler des Anaxagoras geweſen, und durch eine allgemeine Uebereinſtimmung ſpäterer Zeugen wird er für einen Schüler des Leukippos gehalten, ich weiß jedoch nichts, was dafür mit einiger Wahrſcheinlichkeit ſpräche, außer der Aehnlichkeit der Lehre, und daß Ariſtoteles den Einen den Genoſſen (ἑταῖρος) des Andern nennt. Durch ſein eifriges Studiren ſcheint nun auch Demokritos eine ſo große Maſſe von Kenntniſſen erworben zu haben, als kein anderer der frühern Philoſophen. Dies ſchließen wir aus dem Ver-

1) Clem. Alex. strom. I. p. 304; Euseb. praep. ev. X. 4. Im Text ſteht von 80 Jahren; Diodor von Sicilien I. 98 ſpricht von 5 Jahren. Für Arpedonapten hat Euſeb. Arſepedonapten; ich geſtehe über dieſe meine Unwiſſenheit. Auch von Reiſen nach Babylon und Perſien wird beim Euſeb. und ſonſt geſprochen; endlich ſollen den Demokrit vom Xerxes zurückgelaſſene Mager unterrichtet haben.

2) Cic. de fin. V. 29; qu. Tusc. V. 39.

3) Diog. L. IX. 34, 35, 38, 41, 42, 46.

zeichniſſe ſeiner Schriften [1]), welches vielleicht manches untergeſchobene Werk enthalten mag [2]), aber doch auch in dieſem Falle den Ruhm ſeiner Gelehrſamkeit beweiſt. In dieſem Verzeichniſſe nemlich werden nicht nur viele ethiſche und phyſiſche Schriften allgemeinerer Bezeichnung aufgeführt, ſondern auch Schriften über einzelne Gegenſtände der Natur, über Mathematik, Aſtronomie, Geographie, über Muſik und Poeſie, über Arzneikunſt, Grammatik, Malerei und ſogar über Kriegswiſſenſchaft, ſo daß man wohl vermuthen kann, daß dieſe Schriften faſt den ganzen Kreis der damaligen Kenntniſſe umfaßt haben und Demokrit ein ähnliches Verhältniß zur Gelehrſamkeit ſeiner Zeit hatte, wie Ariſtoteles zur Gelehrſamkeit der ſeinigen. Aber man könnte ſich auch verſucht fühlen, in der Vielſchreiberei des Demokritos etwas Sophiſtiſches zu finden; wenigſtens hing ſeine Vielwiſſerei nicht, wie die umfaſſenden Forſchungen des Ariſtoteles, mit ſeiner philoſophiſchen Lehre zuſammen, und verbunden war damit eine nicht geringe Anmaßung und ein Prunk der Rede, welche an den ſophiſtiſchen Charakter anſtreifen. Die Anmaßung bemerken wir ſogleich, wenn wir ihn von ſich ſelbſt ſprechen hören, wovon ſchon früher Einiges erwähnt wurde, am meiſten aber wohl giebt Zeugniß darüber der Anfang einer ſeiner Schriften, vielleicht der großen oder der kleinen Weltordnung (μέγας und μικρὸς διάκοσμος), welcher lautete: „Dieſes

1) Diog. L. IX. 46 — 49.

2) Nach Suid. s. v. Δημόκρ. ſollen nur zwei Schriften echt ſein, der μέγας διάκοσμος und περὶ φύσεως κόσμου. Dies iſt wohl offenbar übertrieben.

ſpreche ich von allen Dingen [1]." Von dem Prunk ſeiner Worte ſpricht Cicero, ſeine Rede mit der Platoniſchen vergleichend, in beiden Aehnlichkeit mit der poetiſchen Sprache findend und auch ſonſt die Zierlichkeit ſeines Ausdrucks lobend [2]; der Redner bemerkt aber nicht, wie grell dieſer höhere, Begeiſterung heuchelnde Schwung der Rede gegen die niedrige Geſinnung, welche ſeiner Anſicht des Lebens und der Welt zu Grunde liegt, abſtechen mußte.

Hinter der phyſiſchen Lehre des Demokritos und der älteſten Atomiſten iſt nichts Tieferes zu ſuchen, als das, was allen mechaniſchen Naturlehren, welche auf mathematiſche Vorſtellungen Alles zurückbringen möchten, eigen iſt. Vom Demokritos wiſſen wir, daß er mit der Mathematik viel ſich beſchäftigte und auf ſeine Kenntniſſe in ihr großen Werth legte; ſo hat ſich bei ihm, wie bei andern Phyſikern der neuern Zeit, die atomiſtiſche Anſicht gebildet; ſeine Neigung für die mathematiſche Betrachtung der Natur beherrſcht ihn. Daher iſt ihm das allein Wahre, das Seiende, wie er es mit den Eleaten nennt, ein im Raume Ausgedehntes, von einer Figur, welche unveränderlich iſt, weil aus dem Nichts nichts wird. Es iſt aber auch eine urſprüngliche Vielheit, eine Zahl der Dinge, und da dieſe im Raume iſt, ſo muß es auch im Raume etwas Trennendes geben, welches aber nicht ein erfüllter Raum ſein

---

1) Cic. acad. II. 23. Qui ita sit ausus ordiri: haec loquor de universis. Nihil excipit, de quo non profiteatur. Sext. Emp. VII. 265. Beim Cicero wird dies freilich magnitudo animi genannt; es iſt die magnitudo animi der Stolzen oder, was daſſelbe iſt, der Eiteln.

2) Orat. 20; de orat. I. 11.

kann, weil ſonſt nur ein ſtetiger Zuſammenhang des Raumerfüllenden ſein würde; dieſes Trennende iſt alſo das Leere, das Nicht-Seiende [1]). Für die Wirklichkeit des Leeren werden auch noch andere Gründe angeführt, hergenommen theils aus der Meinung der Eleaten, daß, wenn kein Leeres wäre, auch keine Bewegung ſein könne, theils aus der Erfahrung, welche in gleichem Raume bald mehr, bald weniger Körperliches zu erblicken glaubt [2]). Die mathematiſche Betrachtungsweiſe herrſcht nun theils darin vor, daß der Grundſatz feſtgehalten wird, es ſei unmöglich, daß aus zwei Dingen eins oder aus einem zwei würden [3]),

---

1) Arist. de gen. et. corr. I. 8. τὸ γὰρ κυρίως ὂν, παμπληθὲς ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος. Met. I. 4. Λεύκ. δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκρ. στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες δὲ τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν. διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος· αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. καὶ καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τἄλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, — — τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασι. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον, τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. διαφέρει τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι, τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει, τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει. Met. III. 5; VII. 2; phys. IV. 6; Plut. adv. Colot. 8, wo die Lehre des Dem. kurz zuſammengezogen iſt, wird auch erwähnt, daß Dem. die Atome ἰδέαι nannte.

2) Arist. phys. IV. 6.

3) Arist. met. VII. 13. ἀδύνατον γὰρ εἶναί φησιν ἐκ δύο ἕν, ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι. De coelo III. 4. Ariſt. ſetzt hierbei hinzu: τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἀριθμῶν.

theils darin, daß die Körper, d. h. alles, was wahrhaft iſt, allein durch ihre mathematiſche Figur ſich von einander unterſcheiden, und keine andere Beſchaffenheit, als nur Figur haben [1]), und daß ſich hiernach Alles in eine bloß mathematiſche Betrachtung aller Dinge auflöſt, das zeigt ſich denn auch ganz offenbar in dem Ergebniß dieſer Lehre, daß nemlich alles Seiende keinen andern Unterſchied habe, als nur nach ſeiner Figur, ſeinen Verhältniſſen in der Zuſammenordnung und ſeinen Verhältniſſen in der Lage der Elemente gegen einander [2]).

Wenn nun auch noch andere Gründe vom Demokritos zur Begründung ſeiner Lehre angeführt wurden, in welchen nicht ſo ſehr das Mathematiſche durchſchimmert, ſo wird ſich doch niemand dadurch über den Charakter der Lehre täuſchen laſſen. Von dieſer Art iſt das, was für die nicht-unendliche Theilbarkeit des Räumlichen angeführt wird, welches allerdings ungeometriſch iſt, aber zur Begründung der arithmetiſchen Anſicht nothwendig. Von dieſer Seite konnte dieſe Lehre ſchon aus dem Grundſatze, Eins könne nicht Zwei werden, ihre Begründung finden, es wird aber auch der Grund den Atomiſten zugeſchrieben, daß, wenn Alles theilbar ſei, keine Einheit, alſo auch keine Vielheit, mithin Alles leer ſein würde [3]), welches wieder

1) Arist. de coelo l. l.; Galen. de element. sec. Hipp. I. 2. p. 2. ed. Chart.; Plut. l. l.

2) Arist. met. I. 4. S. oben.

3) Arist. de gen. et corr. I. 8. εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετόν, οὐδὲν εἶναι ἕν, ὥστε οὐδὲ πολλά, ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον. Dies, von den Eleaten geſagt, bezieht Ariſt. auch auf die Atomiſten: εἰ-

an eleatiſche Lehren erinnert. Die einheitlichen Dinge alſo ſind untheilbare Dinge und werden Atome genannt. Nicht mathematiſcher Art iſt es auch, wenn Demokrit den alten Satz, daß nur Gleiches auf Gleiches wirken könne, dazu gebrauchte, zu beweiſen, daß alle Dinge gleich ſeien, und alſo nur das allen Dingen Gleichartige, das Raumerfüllende, das wahre Weſen der Dinge ſei [1]). Von gleichem Gehalte iſt auch der Grund des Demokritos, daß ein Urſprüngliches, Ungewordenes angenommen werden müſſe, denn die Zeit und das Unendliche ſeien ungeworden, ſo daß, nach ihrem Grunde zu fragen, heißen würde, den Anfang des Unendlichen ſuchen [2]). Man kann hierin nur ein ſophiſtiſches Abweiſen der Frage nach dem erſten Grunde aller Erſcheinungen erblicken.

Aus der mathematiſchen Vorſtellungsart geht es dagegen hervor, daß unendliche Atome angenommen werden, weil nemlich die Figuren der Körper unendlicher Art ſind. Den wahren Grund dieſer Annahme geben die Atomiſten an, wenn ſie ſagen, nur diejenigen wüßten Alles auf ſeinen Grund zurückzuführen, welche unendliche Elemente annähmen, weil nemlich die zu erklärenden Erſcheinungen unendlich ſind [3]). Daß aber die untheilbaren Körper-

---

και γὰρ ἄττα στερεά, ἀδιαίρετα δέ, εἰ μὴ πάντῃ πόροι συνεχεῖς εἰσί.

1) Arist. de gen. et corr. I. 7.

2) Arist. phys. VIII. 1; de gen. anim. II. 6.

3) Arist. de gen. et corr. I. 8; de coelo III. 4. ἐπεὶ διαφέρει τὰ σώματα σχήμασιν, ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματά φασιν εἶναι. Simpl. phys. ſol. 7 a. διὸ καὶ

chen als unendlich klein gedacht werden, hat ſeinen Grund darin, daß man die Untheilbarkeit der Körper nicht in der Erfahrung nachweiſen konnte und deswegen die erſten Elemente der zuſammengeſetzten Körper als etwas Nicht-Wahrnehmbares anſehn mußte [1]). Nur eine phyſiſche Beſchaffenheit legte Demokrit den Atomen bei, die Schwere, indem er lehrte, ein jeder untheilbare Körper ſei abſolut ſchwer [2]), wahrſcheinlich ſich darauf ſtützend, daß ein jedes Atom den Raum abſolut erfülle, und die Schwere als eine natürliche Eigenſchaft des Raumerfüllenden betrachtend. Man kann auch hierin das mathematiſche Intereſſe wieder erkennen, welches die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Berechnung des Gewichts zu retten ſucht.

In den urſprünglichen Atomen iſt nun alles Wahre urſprünglich vorhanden, und das Werden in der Welt beſteht nur in der Veränderung der Verhältniſſe unter den

---

φασι μόνοις τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα πάντα συμβαίνειν κατὰ λόγον. Cf. Arist. de gen. et corr. I. 2.

1) Arist. de gen. et corr. I. 8. ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων· — ἔτι δὲ ἄτοπον καὶ τὰ μικρὰ μὲν ἀδιαίρετα εἶναι, μεγάλα δὲ μή. Der Biſchof Dionyſios von Alexandria ſagt zwar b. Euseb. pr. ev. XIV. 23, Demokr. habe auch ſehr große Atome angenommen, dies ſcheint aber auf einer Verwechslung der Idole mit den Atomen zu beruhn.

2) Arist. l. l. καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημ. ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων. Andere erklären dies: ſchwerer nach dem Uebermaaß der Größe, d. h. ein jedes Atom ſei um ſo ſchwerer, je größer es ſei. Beides kommt im Weſentlichen auf Eins hinaus. Das Anſehn des Ariſt. gilt mir mehr, als Angaben, wie Plut. de pl. ph. I. 3; ap. Eus. pr. ev. XIV. 14; Stob. ecl. I. p. 348.

Atomen [1]). Die Verhältniſſe der Atome unter einander verändern ſich aber durch ihre Bewegung, und das Entſtehen und Vergehen der zuſammengeſetzten Dinge hat ſeinen Grund darin, daß ſich die Atome bald mit einander verbinden, bald von einander trennen; die Veränderung der Dinge aber geht aus der Veränderung der Stellung der Atome zu einander hervor [2]). Demokrit hob alſo das Leiden und das Thun der Atome unter einander auf und ließ nur das Leiden und das Thun der zuſammengeſetzten Körper zu [3]). Worin er aber im Allgemeinen den Grund der Bewegung geſucht habe, iſt aus den Ueberlieferungen nicht ganz klar. Ariſtoteles ſagt, er habe die Bewegung für etwas Ewiges angeſehn [4]) und deswegen keinen Grund derſelben im Allgemeinen geſucht, ſich allein darauf beſchränkend, ihn für das Einzelne zu erforſchen. Dahin möchte man auch ziehen, daß uns geſagt wird, in der Weltbildung habe er den Zufall als Grund angenommen, nicht aber in den einzelnen Erklärungen [5]). Dagegen ſoll er auch gelehrt haben, die Atome ſeien von Natur unbeweglich, eine träge Maſſe; ſie erhielten die Bewegung erſt durch den Stoß [6]),

---

1) In dieſem Sinne konnte Demokrit ſagen: *ἦν ἡμῖν πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ᾽ οὔ.* Arist. met. XII. 2.

2) Arist. de gen. et corr. I. 2.

3) Arist. de gen. et. corr. I. 8; de coelo III. 7.

4) De coelo III. 2; met. I. 4. *περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι καὶ οὗτοι* (sc. *Λεύκ. καὶ Δημ.*) *παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.*

5) Simpl. phys. fol. 74 a.

6) Ib. fol. 9 b. *τοιγαροῦν καὶ Δημ. φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ*

indem ſie, undurchdringlich den Raum erfüllend, dem äu-ßern Andrange Raum geben müſſen. Dieſe verſchiedenen Angaben möchten dadurch mit einander vereinigt werden können, daß man annimmt, Demokrit habe über den erſten Grund der Bewegung nichts aus ſeiner Lehre ſich zu entwickeln gewußt, ſondern die Bewegung überhaupt als eine uranfängliche ſich gedacht, eine jede einzelne Bewegung aber von einer äußern, mechaniſchen Urſache abgeleitet. Dies iſt die Aufhebung alles innern Lebens; ſelbſt ihre äußern Verhältniſſe zu ändern, iſt nicht in der Macht der Dinge, eine Annahme, welche zu Gunſten der Berechnung aller bewegenden Urſachen gemacht wird. Daher leiteten die Atomiſten auch die Bewegung von der Nothwendigkeit ab [1]), indem ſie ſich dieſe als die Grundloſigkeit der in das Unbeſtimmte zurückgehenden Bewegung dachten. Daß eine ſolche Nothwendigkeit von dem Zufall in nichts unter-

ἄτομα πληγῇ κινεῖσθαί φησιν. Stob. ecl. I. p. 348. κινεῖσθαι δὲ κατ᾽ ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

1) Nach dem Leukippos ſollen der λόγος und die ἀνάγκη über Alles herrſchen. Stob. ecl. I. p. 160. Dem widerſpricht nicht, daß der κόσμος ſein ſoll φύσει ἀλόγῳ. Ib. p. 442. Am beſten lernt man die ganze Lehre kennen aus Arist. de coelo III. 2. διὸ καὶ Λευκίππῳ καὶ Δημ. τοῖς λέγουσιν, ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον, τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις· εἰ γὰρ ἄλλο ὑπ᾽ ἄλλου κινεῖται βίᾳ τῶν στοιχείων, ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν ἀνάγκη τινὰ εἶναι κίνησιν ἑκάστου, παρ᾽ ἣν ἡ βιαιὸς ἐστι· καὶ δεῖ τὴν πρώτην κινοῦσαν μὴ βίᾳ κινεῖν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν· εἰς ἄπειρον γὰρ εἶσιν, εἰ μή τι ἔσται κατὰ φύσιν κινοῦν πρῶτον, ἀλλ᾽ ἀεὶ τὸ πρότερον βίᾳ κινούμενον κινήσει.

ſchieden iſt, hat wahrſcheinlich zu der Behauptung geführt, Demokrit habe Alles auf den Zufall zurückgeführt [1]).

Wir müſſen hiernach der Meinung ſein, daß Demokrit durch ſeine Lehre von der Bewegung nur darauf ausging, die einzelnen Naturerſcheinungen in der ſchon gebildeten Welt zu erklären. In dieſem Gebiete der Unterſuchung konnte er aber doch, der Natur der Sache gemäß, nicht aus dem Stoße allein die Bewegung der Atome ableiten. Denn der abſtoßenden Kraft muß irgend eine verbindende Kraft entgegengeſetzt werden. Die Vorſtellung von einer ſolchen ſcheint dem zum Grunde zu liegen, was er von einer ſchwingenden Bewegung und einer Kreisbewegung der Atome lehrte [2]), indem er wahrſcheinlich die Atome durch die Kreisbewegung zu Körpern ſich verbinden und zuſammenhalten ließ. Mit dieſer hängt auch die Lehre zuſammen, daß Aehnliches ſich zu Aehnlichem geſelle, wofür er eine Art von Beweis durch Induction gab [3]).

Aus der Verbindung der Atome entſtehn nun zuſammengeſetzte und wieder in ihre Elemente auflösbare Körper, welche auch zu einem größern Syſteme mehrerer Körper verbunden ſein können. Solche Syſteme nannte Demokri-

---

1) Cic. de nat. D. I. 24, 25. S. oben u. die Fragm. des Demokr. b. Stob. ecl. II. p. 344, 410.

2) Stob. ecl. I. p. 394. *Δημ. ἓν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμὸν ἀπεφαίνετο.* Diog. L. IX. 31, 44. *φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὅλῳ δινουμένας.* 45. *τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων.* Sext. Emp. adv. math. IX. 113.

3) Sext. Emp. adv. math. VII. 117, 118; Plut. de pl. ph. IV. 19; cf. Diog. L. IX. 31.

tos Welten. Da aber in der Geſammtheit der Dinge gar keine innere Einheit ſtattfindet und Alles nur auf die mathematiſche Denkbarkeit zurückgeführt wird, ſo entſteht ihm ganz natürlich die Vorſtellung, es könne unzählige Welten geben, ja es müſſe ſie geben [1]), nach derſelben Schlußweiſe, nach welcher aus der Möglichkeit unendlicher Figuren die Nothwendigkeit unendlicher Atome gefolgert wurde. Dieſe Vorſtellung wurde vom Demokrit noch weiter ausgeführt und natürlich auf ganz willkürliche Weiſe beſtimmt, ſo daß er ſich z. B. einander ganz ähnliche Welten denkt und auch unähnliche, einige ohne Sonne, andere mit mehrern Sonnen, einige wachſend, andere in höchſter Blüthe ſtehend, noch andere abnehmend oder vergehend durch das Zuſammenſtoßen mit andern Welten [2]). Nur dies ſcheint er als etwas Weſentliches für eine jede Welt geſetzt zu haben, daß ſie von einer Schale oder einer Haut umſchloſſen werde [3]), ſo zur Einheit, freilich nur auf eine ganz äußerliche Weiſe, zuſammengehalten. Die wahre Einheit kommt nur den Atomen zu; daher lehrte auch Demokrit, es ſei möglich, daß ein Atom eine Welt bilde [4]).

Indem ſich nun in den unzähligen Welten verſchiedene körperliche Zuſammenſetzungen bilden, nehmen ſie auch verſchiedene zuſammengeſetzte Geſtalten an; die runden, eckigen

---

1) Cic. acad. II. 17.

2) Cic. l. l.; Orig. phil. 13.

3) Plut. de plac. phil. II. 7; Stob. ecl. I. p. 490; cf. Diog. L. IX. 32 vom Leukippos; man muß hiermit die Lehre des Epikur vergleichen.

4) Stob. ecl. I. p. 348. δυνατὸν δ' εἶναι κοσμιαίαν ὑπάρχειν ἄτομον.

und hakenförmigen Atome verflechten ſich unter einander [1]) und bilden mannigfaltige Arten von Oberflächen. Dieſe aber, unſere Sinne bewegend, bewirken die Vorſtellung deſſen, was wir die ſinnliche Beſchaffenheit der Dinge nennen, welche in Wahrheit aber nichts anderes iſt, als eine Verknüpfung von Figuren [2]). Nach dieſer Vorſtellungsweiſe konnte nun wohl Demokritos gegen den Protagoras ſtreiten, wenn dieſer die Beſchaffenheiten der Dinge als ein bloß für den Wahrnehmenden Vorhandenes und für dieſen auch Wahres ausgab [3]), denn ihm ſind ſie weder ein Wahres, noch ein bloß für den Wahrnehmenden Vorhandenes, ſondern etwas den Figuren der Oberfläche Entſprechendes.

In allen dieſen Vorſtellungen iſt nun von keinem wahrhaft Innerlichen die Rede, ſondern nur von äußerlichen Verhältniſſen. Nun konnte aber doch der Gegenſatz zwiſchen Leib und Seele, welcher zur Zeit des Demokritos ſchon ſcharf genug hervorgetreten war, in der umfaſſenden Lehre dieſes Mannes nicht ganz außer Acht gelaſſen werden. Da jedoch den Atomiſten nichts als körperliche Einheiten und deren Zuſammenſetzungen bekannt waren, ſo

---

1) Cic. de nat. D. I. 24; acad. II. 38; συμπλοκὴ ſoll der eigenthümliche Ausdruck des Dem. ſein. Simpl. de coelo fol. 150 a; cf. Arist. de coelo III. 4.

2) Galen. de elem. sec. Hipp. I. 2. p. 2. νόμῳ γὰρ χροιή, νόμῳ πικρόν, νόμῳ γλυκύ, ἐτεῇ δ' ἄτομον καὶ κενόν, ὁ Δημ. φησιν, ἐκ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γενέσθαι νομίζων ἁπάσας τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθανομένους αὐτῶν, φύσει δὲ οὐδὲν εἶναι λευκόν κ. τ. λ.; cf. Arist. de sensu 4.

3) Plut. adv. Colot. 4; Sext. Emp. adv. math. VII. 389.

mußten ſie die Seele, welche in unſerm Leibe iſt, nur als eine andere Art von Leib in unſerm Leibe betrachten [1]). Dieſes iſt der erſte ſeiner ſelbſt ſich bewußte Materialismus. Die Atomiſten hielten die Seele für einen zuſammengeſetzten Körper von feiner Art, gleich den Sonnenſtäubchen, welcher in dem gröbern Körper der belebten Weſen wohne und Bewegung in dieſem hervorbringe, ihn gleichſam mit ſich fortziehend [2]). Wegen ihrer Beweglichkeit und ihrer bewegenden Kraft nahm Demokritos an, die Seele ſei aus Kugeln zuſammengeſetzt, ſo wie das Feuer, weswegen auch die belebende Seele Wärme im belebten Körper hervorbringe [3]). Eine ſolche bewegliche Seele wohnt nun nach dem Demokritos in einem jeden Leibe, ſo wie ein kleiner Körper von einem größern Gefäße umſchloſſen wird. Daher ahndete er auch Gefahr, es möchte die

---

1) Arist. de anima I. 5. ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα, εἰ σῶμά τι ἡ ψυχή.

2) Ib. I. 2, 3. ὁμοίως δὲ καὶ Δημ. λέγει· κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν. Ib. c. 5. σῶμά τι λεπτομερές.

3) Ib. I. 2. ὅθεν Δημ. μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων, τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν τοῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, ὧν τὴν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως. ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος. τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν. De coelo III. 4. Irriges hat man über die Zuſammenſetzung der Seele aus Sext. Emp. adv. math. VII. 116 ſchließen wollen.

Seele aus dem Gefäße herausgedrückt werden, wie aus einem Schlauche von den umgebenden Körpern, wie dies denn auch wirklich im Tode geſchehe; wärend des Lebens aber werde es verhindert durch den einſtrömenden Athem [1]. Uebrigens theilte Demokrit nicht nur den Menſchen und Thieren und Pflanzen, ſondern ſogar allen zuſammengeſetzten Dingen eine Seele zu [2], ſich darauf ſtützend, daß in allen Dingen Wärme ſei, man möchte faſt rathen, nicht ohne die Abſicht, die lebendige Seelenthätigkeit als etwas ganz Gemeines erſcheinen zu laſſen; denn von einer gewiſſen Feindſeligkeit gegen die höhern geiſtigen Erſcheinungen kann man ihn wohl nicht freiſprechen [3], wie denn auch ſeiner Lehre ganz gemäß von ihm geſagt wird, der Geiſt wachſe und altere mit dem Körper [4].

Wenn man nun bis hierher die Meinungen des Demokritos verfolgt hat, ſo wird man ſich zwar nicht enthalten können, die entſchieden einſeitige Richtung dieſes Mannes in der Wiſſenſchaft verwerflich zu finden; da ſie jedoch von einem wiſſenſchaftlichen Intereſſe für die Mathematik ausgeht, könnte man meinen, es ſei doch noch einiger Gehalt darin, und der Mann habe, von ſeiner Neigung ver-

---

1) Arist. de respir. 4. *Δημ. δ', ὅτι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνέουσι, λέγει, φάσκων κωλύειν ἐκθλίβεσθαι τὴν ψυχὴν κ. τ. λ.*

2) Arist. de plant. I. 1; Plut. qu. nat. 1. init.; Plut. de pl. ph. IV. 4. *ὁ δὲ Δημ. πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων, διότι ἀεὶ διαφανῶς τινὸς θερμοῦ καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει, τοῦ πλείονος διαπνεομένου.*

3) Plut. de solert. anim. 20; de tuenda san. 22.

4) Stob. serm. CXVI. 25.

führt, nicht geſehen, wohin ſeine Denkweiſe führen müſſe und was alles mit ihr nicht beſtehen könne. Wenn man aber weiter bemerkt, wie er ſich gar nicht verhohlen hat, daß alle wahre Wiſſenſchaft durch ſeine Lehre aufgehoben werde, ſo läßt ſich nicht leugnen, daß ein ſophiſtiſcher Geiſt ihn leitete. Um dies aus einander zu ſetzen, will ich weniger Gewicht darauf legen, daß es nach ihm keine Einheit des wiſſenſchaftlichen Gegenſtandes giebt, keine Welt und keinen Gott [1]), als auf ſeine Lehre von der menſchlichen Erkenntniß, welche eben nur dazu gemacht zu ſein ſcheint, um zu zeigen, daß es gar kein Wiſſen geben könne [2]).

Demokritos nahm zwei Erkenntnißarten an, von welchen er die eine die echte, die andere die dunkele nannte. Die erſte iſt die Verſtandeserkenntniß des Wahren, die andere die ſinnliche Erkenntniß der Beſchaffenheiten der Din-

1) Daß er einen Gott als Weltſeele angenommen habe, wird niemand ſpätern Angaben, wie Plut. de pl. ph. I. 7, glauben, da andere Angaben ihnen widerſprechen und er auch nicht einmal eine Welt kennt. Ueber ſeine Götterlehre ſ. Sext. adv. math. IX. 19, 24, 42; Cic. de nat. D. I. 12, 43. Zu einer Lehre von Gott hatte Demokrit keine Veranlaſſung, weder in ſeinem Syſtem, noch in ſeiner Geſinnung; dabei konnte er aber wohl an Götter glauben; daß er jedoch den Götterglauben erklären wollte, macht auch dieß unwahrſcheinlich; denn eine Meinung, welche wahr iſt, braucht nicht erklärt zu werden. Uebrigens hängt alles dies mit ſeinem philoſophiſchen Syſtem nicht oder ſehr wenig zuſammen, und wir dürfen uns daher eines Urtheils enthalten.

2) Arist. met. III. 5. *διὸ Δημ. γέ φησι, ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ᾽ ἄδηλον.* Diog. L. IX. 72. *καὶ πάλιν· ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.* Cf. Stob. ecl. II. p. 12.

Dinge [1]). Ueber die Art, wie die ſinnliche Erkenntniß geſchehe, ſtellte er folgende Lehre auf: Die Seele, welche mit dem Erkenntnißvermögen (νοῦς) eins iſt [2]), wird von außen bewegt, und ihre Bewegungen bilden Vorſtellungen. Daher leitet er alle ſinnlichen Erkenntniſſe auf Berührung zurück [3]); das Sehen und das Hören entſteht ihm aus dem Eindringen eines fremden Körpers in die Seele [4]), und überhaupt nimmt er an, daß, wenn ein Ding von uns ſinnlich empfunden werde, gewiſſe von Empfindung und Trieb erfüllte Ausflüſſe, welche er Bilder (εἴδωλα) nennt, ſich von dem Empfundenen losreißen und, durch die Poren der Sinnenwerkzeuge dringend, ſich in die Seele ergießen [5]). Dieſe Ausflüſſe haben nun und theilen der Seele mit gewiſſe ähnliche Abdrücke der Körper, von wel-

---

1) Sext. Emp. VII. 139. *λέγει δὲ κατὰ λέξιν· γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμμένη γε ταύτης.* Eine dritte Erkenntnißart iſt die des Begehrens und des Verabſcheuens; dieſe hat aber keine theoretiſche Bedeutung.

2) Arist. de anima I. 8. Vielleicht hat er doch einen Unterſchied zwiſchen beiden gemacht, welchen wir aber nicht weiter verfolgen können. Plut. de pl. ph. IV. 4.

3) Arist. de sensu 4. *πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσι.*

4) Ib. 2; Plut. de pl. ph. IV. 19.

5) Plut. de pl. ph. IV. 8. *Λεύκ., Δημ. τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι, εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου.* Arist. de div. per somn. 2. *ἀποῤῥοὴ* u. *εἴδωλον* ſind eins. Plut. symp. V. 7. *οὔτε αἰσθήσεως ἄμοιρα παντάπασιν, οὔτε ὁρμῆς.* Ib. VIII. 10.

chen ſie kommen [1]), aber doch nur die äußere Fläche der Zuſammenſetzung dieſer laſſen ſie gewiſſermaßen erkennen, und keineswegs in einem dieſer ähnlichen Bilde, ſondern nur dunkel; denn das Wahre zeigen ſie nicht, welches doch nur die Atome und das Leere iſt, und auch die Oberfläche der Körper erſcheint den Sinnen ganz anders, als ſie wirklich iſt, indem ſie immer nur eine gewiſſe Geſtaltung haben kann, den Sinnen dagegen eine gewiſſe ſinnliche Beſchaffenheit ſich vergegenwärtigt [2]). Daher lehrt Demokrit, z. B. das, was uns weiß ſcheine, ſei nur eine glatte, das, was ſchwarz, eine rauhe Oberfläche [3]). Zur ſtärkern Begründung ſeiner Lehre, auch unabhängig von ſeiner allgemeinen Anſicht der Dinge, ſcheint er auch den Grund gebraucht zu haben, daß jedes ſinnliche Erkennen von dem Zuſammentreffen einer empfundenen und einer empfindenden Thätigkeit abhängig, und daher nur eine wandelbare Vorſtellung ſei [4]), wenn gleich man nicht einſieht, wie dies mit ſeiner alles Leiden und alles Thun in Wahrheit aufhebenden Anſicht vereinbar ſein ſoll.

---

1) Plut. symp. VIII. 10. 2. *ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα, — ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας.*

2) Galen. l. l.; Sext. Emp. adv. math. VII. 135 f. *ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα.*

3) Arist. de sensu 4. *ὥσπερ Δημ.· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, τὸ μὲν τραχύ φησιν εἶναι, τὸ δὲ λεῖον· εἰς δὲ τὰ σχήματα ἀνάγει τοὺς χυμούς.*

4) Arist. met. III. 5; Sext. Emp. adv. math. VII. 136; VIII. 184.

Nun wird uns aber doch geſagt, Demokrit habe der ſinnlichen Erkenntniß nicht allen Glauben nehmen wollen[1], vielmehr die Erſcheinungen als Mittel zur Erkenntniß des Nicht-Offenbaren angeſehn[2]. Wir erkennen hierin den Charakter der mathematiſchen Naturforſchung, welche die Erſcheinungen aufnimmt, um an ſie das mathematiſche Maaß anzulegen und, wenn ſie einſeitig iſt, in ihnen nichts als dieſes Maaß anzuerkennen. So ſchloß Demokrit aus der Wahrnehmung der ſchwarzen Farbe auf die rauhe Oberfläche des Dinges.

Hieran zeigt ſich denn auch, was ihm die echte Erkenntniß war, nemlich die Erforſchung der unſichtbaren Gründe, aus welchen die Erſcheinungen hervorgehn, alſo der Atome und des Leeren, aus welchen ſich die Körper zuſammenſetzen. Daher ſagt er, da, wo die ſinnliche Erkenntniß nichts mehr wahrnehmen könne, ſondern auf das Feinere zurückgegangen werden müſſe, trete die echte Erkenntniß ein[3]. Ganz richtig wird nun bemerkt, daß dem

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 136; cf. Arist. de gen. et corr. I. 8.

2) Eine ſchon oben erwähnte Stelle lautet darüber ſo Sext. Emp. VII. 140: *Διότιμος δὲ τρία κατ᾿ αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν· περὶ παντὸς γάρ, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τὸ εἰδέναι, περὶ ὅτου ἔστιν ἡ ζήτησις· αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη.*

3) Sext. Emp. adv. math. VII. 139. *εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην, ἐπιφέρει λέγων· ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύναται μήτε ὁρῇν ἐπ᾿ ἔλαττον, μήτε ἀκούειν, μήτε ὀδμᾶσθαι, μήτε γεύεσθαι, μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ᾿ ἐπὶ λεπτότερον* — — Der Schluß des Fragments fehlt.

Demokrit das durch den Verſtand Erkennbare allein das Wahre ſei [1]), denn die Atome und das Leere ſind nicht durch die Sinne erkennbar; allein auf der einen Seite iſt es ſehr auffallend, daß in dieſem ganzen Syſteme kein Ort iſt, wo man einen Anknüpfungspunkt zur Erklärung der Verſtandeserkenntniß finden könnte [2]), auf der andern Seite muß man auch bemerken, wie die Wahrheit der Atome gleichſam nur deswegen feſtgehalten wird, um uns bemerkbar zu machen, daß wir gar nichts, oder doch nur ſehr wenig Wahres finden können; denn daß Atome ſind, wiſſen wir wohl nach dem Demokrit, aber was ſie ſind, bleibt für uns unbeſtimmbar, da ihr Weſen doch nur in ihrer Figur und Größe beruht, über die letztere aber Demokrit gar nichts Näheres anzugeben weiß, und über die erſtere nur wenig und willkürlich Angenommenes, nemlich daß ſie unzähliger Art iſt und daß es unter andern auch runde Atome gebe, wie die, aus welchen die Seele zuſammengeſetzt ſein ſoll. Daher mußte denn wohl Demokrit ſeine Erkenntnißlehre damit ſchließen, man müſſe zugeſtehn, der Menſch ſei der wahren Erkenntniß beraubt [3]).

---

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 213; adv. math. VIII. 6.

2) Beim Theodoret. graec. aff. cur. IV. init. möchte man eine Spur der Art zu finden glauben; ſchlägt man aber ſeine Quelle Clem. Alex. strom. IV. p. 534 nach, ſo verſchwindet der Traum. Wie oft können wir irrigen Berichten nicht ſo auf ihre Quelle zurückgehn!

3) Sext. Emp. adv. math. VII. 137. *γιγνώσκειν τε χρή, φησίν, ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται. καὶ πάλιν· δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός· ἀλλ' ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις.* Andere Stellen ſind ſchon oben angeführt worden. Beiläufig will ich erwähnen, daß

Ueberblickt man dieſe ganze Lehre des Demokrit, ſo läßt ſich das Antiphiloſophiſche ſeiner Beſtrebungen nicht leicht verkennen. Denn nicht nur hebt er die Einheit der Welt, ſondern auch die Einheit der Seele und des Bewußtſeins auf; an eine Einheit der Wiſſenſchaft iſt dabei nicht zu denken; Alles löſt ſich ihm in die unbeſtimmte Vielheit der Atome und in das Unermeßliche des Leeren auf. Das, was er als Zweck der Forſchung noch übrig laſſen möchte, iſt eine Erforſchung der Figuren, aus welchen ſich die Dinge zuſammenſetzen, alſo doch nur einer Seite der Erſcheinung, ſo daß von ihm alle Erkenntniß deſſen, was über der Erſcheinung liegt, durchaus geleugnet wird.

Bemerkt man nun, daß nach dieſer Vorſtellungsart dem Demokrit auch ſeine mathematiſche Erkenntniß faſt ganz in Schein zergeht, daß aber auch ſeine Lehre nicht bloß ein Werk zur Darlegung und zum Pomp iſt, ſondern durch ſeine ganze Denkweiſe und Geſinnung hindurch geht, als eine Frucht fleißigen Nachdenkens, ſo kann man den Grund derſelben nur in ſeiner ganzen Anſicht vom Leben ſuchen. Dieſe aber findet man in dem ausgedrückt, was er über ſittliche Vorſchriften ausgeklügelt hat [1]). Viele Fragmente, aus ſeinen ethiſchen Schriften entnommen, geben uns hierüber Auskunft. Bei der Betrachtung der ein-

---

Dem. auch gegen den Beweis geſtritten haben ſoll. Sext. Emp. adv. math. VIII. 327 a. Wendt zu Tennemann's Geſch. der Phil. I. S. 358 will die angeführten Stellen nur auf die Sinnenerkenntniß bezogen haben; ſie ſind aber theils ganz allgemeiner Geltung, theils iſt Grund genug zu ihnen im Demokritiſchen Syſtem.

1) Cf. Arist. met. XIII. 4.

zelnen Vorſchriften, welche er giebt, geht es uns, wie es mit unzuſammenhängenden Regeln zu gehn pflegt; wir finden in ihnen viel Wahres, aber auch viel Unbeſtimmtes und Einſeitiges. Er lobt die Genügſamkeit, die ſichere Weisheit, die Freude am Unvergänglichen, am Schönen und an der Erkenntniß, empfiehlt uns, mehr für die Seele als für den Leib zu ſorgen, dem Geſetze zu gehorchen und nicht nur nicht Unrecht zu thun, ſondern es auch nicht einmal thun zu wollen, vor allem die Schaam vor ſich ſelbſt [1]); er tadelt Zorn, Neid, Ruhm und Reichthum ohne Verſtand, das Streben nach dem Neuen und nach Gütern, welche uns nicht zu Theil wurden und welche wir nicht durch Ungerechtigkeit zu erhalten wünſchen ſollen, und die Furcht vor dem Tode; er tadelt aber auch die Ehe und das Verlangen nach eigenen Kindern und die Vaterlandsliebe, welche nicht erkenne, daß die ganze Welt unſer Vaterland [2]). Aber es kommt uns nicht darauf an, zu wiſſen, was, ſondern warum er lobt und tadelt [3]). Nun finden wir, die Unmäßigkeit und den körperlichen Genuß tadelt er, weil ſie nur kurze Freuden gewähren, welchen bald Sättigung, Ueberdruß und Schmerz folge, die Ungerechtigkeit, weil ſie Furcht errege und eine unerfreuliche

---

1) Stob. serm. I. 31; III. 34, 57; V. 23, 24, 38; VII. 26, 80; IX. 31; XXX. 7; XLVI. 46; Plut. de prof. in virt. 10.

2) Stob. serm. IV. 77, 78, 82; X. 37; XVII. 29; XX. 56; XXXVIII. 47; XL. 7; LXXVI. 13, 15, 16; Clem. Alex. strom. II. p. 421.

3) Hierauf ſcheint mir A. Wendt zu Tennem. Geſch. der Philoſ. S. 363 f. nicht genug geſehen zu haben, indem er geneigt iſt, die Lebensregeln des Demokritos ins Gute zu deuten.

Erinnerung [1]; die Wiſſenſchaft und die Ausbildung der Seele zieht er der körperlichen Stärke vor, weil jene mehr Freude gewähren als dieſe; er will nichts als eine ruhige Stimmung der Seele, weil heftige Bewegungen der Seele ſchaden, und wenn er hierin ſo weit geht, daß er die Ehe und die Kindererzeugung verwirft und ſo in den ſtärkſten Banden der Sittlichkeit nichts Sittliches findet, weil nemlich der Beiſchlaf eine heftige Bewegung und die Erziehung der Kinder viel Ungemach mit ſich führe, wenn er endlich auch das, was in den Alten faſt am mächtigſten war, die Vaterlandsliebe, ihres ſittlichen Werthes entkleidet, weil der Weiſe zur Beruhigung ſeiner Seele nach öffentlicher Wirkſamkeit nicht viel ſtreben müſſe, ſo ſieht man wohl, daß ſeine ganze Sittenlehre nur auf klügelnder Selbſtſucht und auf Streben nach Genuß beruhe. Klug genug war er, einzuſehn, daß die wahre Ergötzlichkeit (*τέρψις* iſt ſein gewöhnliches Wort) nicht in den körperlichen Genüſſen, ſondern in der Seele wohne [2]; aber in nichts Anderm ſuchte er doch das Maaß des Guten und des Böſen, als in dem, was die Seele ergötze und betrübe [3]. Indem er aber auch einſah, daß die Freuden der Seele eben ſo ſtörend auf die Glückſeligkeit einwirken können, als leiblicher Genuß, ſetzte er als Ziel des Weiſen das Maaßhalten

---

1) Außer den angezogenen Stellen Stob. ecl. II. p. 408.

2) Ib. p. 76. *εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκέει, οὐδ᾽ ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δ᾽ οἰκητήριον δαίμονος.*

3) Clem. Alex. strom. II. p. 417. *πολλάκις ἐπιλέγει· τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπίη οὖρος τῶν περιηκμακότων.* Stob. serm. III. 35. *ὅρος γὰρ συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη.* Cf. Stob. ecl. II. p. 76.

in allen Dingen, welches er in dem Begriff des Gleichmuths der Seele ausdrückte [1]). Zweierlei ſcheint auf die Ausführung dieſer allgemeinen Grundſätze im Einzelnen beſonders Einfluß gehabt zu haben, auf der einen Seite die Furcht vor Gemüthsſtörungen durch das Unangenehme, welche in ſeinen Vorſchriften ſehr hervorſticht und auch in den verneinenden Ausdrücken zur Bezeichnung des höchſten Guts [2]) erkennbar iſt, auf der andern Seite die Freude an den Erkenntniſſen, welche wir oft in den Bruchſtücken ſeiner Schriften erwähnt finden. Dieſe möchte man auch darin wiederzuerkennen haben, daß er ſagt, der Menſch werde am beſten leben, wenn er nicht an Sterblichem ſein Vergnügen finde [3]); ja von der Lehre ſagt er, an ſich ſelbſt gewähre ſie Freude [4]). Wenn er nun auch ſelbſt im Stre-

---

1) Diog. L. IX. 45. *τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι.* Stob. ecl. II. p. 76. *τὴν* (sc. *εὐδαιμονίαν*) *δὲ εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ· συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστον καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις.* Stob. serm. I. 40 *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίγνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ κτλ.;* VI. 60.

2) Cf. Clem. Alex. l. l.; Cic. de fin. V. 29; *ἀταραξία, ἀθαμβία.* Damit hängt auch ſeine Beſtreitung des polytheiſtiſchen Aberglaubens zuſammen.

3) Stob. serm. V. 24. *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν, ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο.*

4) Plut. de prof. in virt. 10.

ben nach dem Wiſſen Maaß zu halten empfahl [1]), und ihm alſo auch das Wiſſen nur als eine der größeſten Ergötzlichkeiten der Seele erſchien, nicht aber als ein reines Gut, ſo dürfen wir doch wohl eben darin, daß er in der Erforſchung unbekannter Gründe der Erſcheinungen, wie er ſich nemlich dieſe Gründe dachte, die größeſte Freude fand, den Grund ſeiner eifrigen Bemühungen um ſeine Lehre ſuchen. Ihm war das Forſchen nicht, um die Wahrheit zu finden, ſondern zu ſeiner eigenen Ergötzung.

Kann man nun hierin nur eine unphiloſophiſche Geſinnung finden, ſo leuchtet eine noch niedrigere Anſicht des Lebens aus der Art hervor, wie er ſeine Meinung vom thätigen Leben mit ſeiner Lehre über die Bildung der Vorſtellungen in unſerer Seele in Verbindung brachte. So wie nemlich die Bilder, welche von den Dingen ausſtrömen, unſere Seele mit Vorſtellungen erfüllen, ſo pflanzen ſie ihr nach ſeiner Meinung auch Beſtrebungen, Neid und Schlechtigkeit ein [2]); ſo daß es nicht ſowohl auf den Menſchen ankommt, wie er ſittlich ſich ausbilde, ſondern auf das, was ihm von Bildern begegnet. Hiernach kann man wohl ſagen, das Ergebniß ſeiner Lehre ſei von ihm in dem Wunſche ausgeſprochen worden, es möchten ihm

1) Stob. ecl. II. p. 12. *μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμεο, μὴ πάντων ἀμαθὴς γένῃ.*

2) Plut. symp. V. 7. 6. *ἃ* (sc. *εἴδωλα*) *φησιν ἐκεῖνος ἐξιέναι τοὺς φθονοῦντας, οὔτ᾽ αἰσθήσεως ἄμοιρα παντάπασιν, οὔτε ὁρμῆς, ἀνάπλεά τε τῆς ἀπὸ τῶν προϊεμένων μοχθηρίας καὶ βασκανίας· μεθ᾽ ἧς ἐμπλασσόμενα καὶ παραμένοντα καὶ συνοικοῦντα τοῖς βασκαινομένοις, ἐπιταράττειν καὶ κακοῦν αὐτῶν τό τε σῶμα καὶ τὴν διάνοιαν.* Cf. ib. VIII. 10. 2; de pl. ph. IV. 8; de def. orac. 17.

vernünftige Bilder zu Theil werden [1]). Eine völlige Hingebung des Lebens an die zufälligen Begegniſſe iſt das Ende ſeiner Lehre.

Drittes Kapitel.

Protagoras.

Man kann doch vielleicht mit Recht vom Demokritos ſagen, er habe die Ergebniſſe ſeiner Lehre, welche zur Zerſtörung aller Wiſſenſchaft und alles ſittlichen Lebens führen, gleichſam wider ſeinen Willen gefunden, ausgehend von einer Ueberlegung, welche im Gange der wiſſenſchaftlichen Entwicklung ſich natürlicher Weiſe ergab. Weniger gilt dieſe Entſchuldigung vom Protagoras, noch weniger vom Gorgias, deren Philoſopheme bloß zur Abweiſung alles ernſtlichen und mit lebendigem Streben erfüllten Nachdenkens und zur prunkenden Darlegung ihres Scharfſinns erfunden zu ſein ſcheinen.

Protagoras war zu Abdera geboren und blühte um Ol. 84 [2]). Er wird von Vielen für einen Schüler des Demokritos gehalten, wogegen aber die Zeitrechnung ſtrei-

---

1) Plut. de def. orac. 17; Sext. Emp. adv. math. IX. 19. ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων.

2) Nach dem Apollodor Diog. L. IX. 56; cf. Plat. Meno p. 91 mit der Anm. Schleierm.

tet, ſo wie auch die Ueberlieferung, daß er von Magern des Xerxes unterrichtet worden ſei, nur Fabel zu ſein ſcheint. Als ausgebildeten Sophiſten — dieſen Titel legte er zuerſt ſich ſelbſt bei — finden wir ihn zu Athen und in Sicilien [1]), wo er für Geld Unterricht in der Redekunſt ertheilte und dadurch bedeutende Summen erwarb [2]). In dieſem Unterricht ſcheint er eine gewiſſe Ordnung des Vortrags gehalten [3]) und gewiſſe Gemeinplätze für die gewöhnlichen Gegenſtände gerichtlicher Reden mitgetheilt zu haben [4]). Durch ſeine Redekunſt rühmte er ſich den ſchwächern Grund zum ſtärkern zu machen [5]). Auch in dem Geſpräche in kurzen Fragen und Antworten ſchrieb er ſich eine ausgezeichnete Kunſt zu, und verfuhr überhaupt nach dem Grundſatze, daß über jede Sache Entgegengeſetztes ausgeſagt werden könne [6]). Sein Unterricht ging nicht auf Mittheilung einzelner Kenntniſſe, ſondern er rühmte ſich, die Jugend von der Unterweiſung in unnützer Gelehrſamkeit befreiend, die Tugend des Staatsmannes und des Bürgers zu lehren [7]). Doch ſcheint er auch über einzelne Künſte geſchrieben zu haben [8]). Wegen einer Schrift, deren Anfang lautete: „Von den Göttern kann ich nicht wiſſen,

1) Plat. Hipp. maj. p. 282.

2) Plat. Meno p. 91; Prot. p. 328, 349; cf. Arist. eth. Nic. IX. 1.

3) Diog. L. IX. 53; cf. Plat. Phaedr. p. 267.

4) Cic. Brut. 12.

5) Arist. rhet. II. 24.

6) Diog. L. IX. 51; Plat. Prot. p. 334.

7) Plat. Prot. p. 318.

8) Plat. Soph. p. 232 mit der Anm. Schleierm.

weder ob ſie ſind, noch ob ſie nicht ſind; denn Vieles verhindert dies zu wiſſen, ſowohl die Unklarheit des Gegenſtandes, als das kurze Leben des Menſchen [1]," wurde er zu Athen der Gottloſigkeit angeklagt; ſeine Schrift wurde verbrannt, er ſelbſt aber entfloh zur See und ſoll im Schiffbruche ſeinen Tod gefunden haben. Noch viele andere Schriften werden ihm zugeſchrieben [2]), von welchen die Schrift über das Seiende [3]) ſeine antiphiloſophiſche Lehre enthalten zu haben ſcheint.

Die Lehre des Protagoras geht darauf aus, zu leugnen, daß irgend etwas Gegenſtändliches in unſerm Denken dargeſtellt werden könne, und mithin alles Denken zu einem bloßen Scheinen zu machen, damit der Kunſt, durch die Rede Schein hervorzubringen, der größeſte Spielraum gewonnen werde. Die Mittel, welche er zu dieſem Zwecke anwendete, werden ſchon vom Platon auf die Herakleitiſche Lehre zurückgeführt [4]). Protagoras nahm an, Alles ſei in

---

1) Diog. L. IX. 51; Sext. Emp. adv. math. IX. 56; Cic. de nat. D. I. 23; Plat. Theaet. p. 162.

2) Diog. L. IX. 55.

3) Porphyr. ap. Euseb. pr. ev. X. 3. Wenigſtens enthielt dieſe Schrift Gründe des Protagoras gegen die Lehre, das Seiende ſei Eins.

4) Wir haben für die Lehre des Protagoras den zweideutigen Vortheil, daß Platon im Theätet ſie weitläuftig erörtert hat. Platon ſcheute ſich gewiß nicht, manches für dieſe Lehre anzuführen, was dem Protagoras nicht zugehört. Wenn nun auch die Spätern das, was Platon ſagt, dem Protagoras ebenfalls zuſchreiben, ſo bleibt immer der Zweifel, ob ſie nicht bloß dem Anſehn des Platon folgen.

einem beſtändigen Fluſſe oder Werden [1]), ähnlich der Lehre des Herakleitos, aber darin von ihr abweichend, daß er weder eine Einheit, noch eine Vielheit des Werdenden als den Grund des Werdens vorausſetzte [2]), ſondern Alles in eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit auflöſte, indem ihm nichts an und für ſich iſt, ſondern immer nur in einem Verhältniſſe zu einem andern wird [3]). Dieſe Lehre drückte er in der hochklingenden Formel aus, aller Dinge Maaß ſei der Menſch, der ſeienden, wie ſie ſind, der nicht-ſeienden, wie ſie nicht ſind [4]), womit er nichts Anderes bezeichnen wollte, als daß einem Jeden die Dinge ſich ſo verhalten, wie ſie ihm erſcheinen, oder daß einem Jeden das wahr ſei, was er ſich vorſtellt. Protagoras ſcheint es ſich nicht verhehlt zu haben, daß damit die Allgemeingültigkeit eines jeden Satzes aufgehoben werde, weswegen er auch, von der einen Seite durch die Richtung ſeiner Vorſtellungsweiſe getrieben, von der andern Seite ſich ſelbſt widerſprechend, die Wahrheit der geometriſchen Sätze angriff, weil es in der wahrnehmbaren Welt gar nicht ſolche

---

1) Plat. Theaet. p. 152. *ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ᾽ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.*

2) Er polemiſirte mit ähnlichen Gründen, wie ſpäter Platon, gegen die Lehre, Alles ſei Eins. Porphyr. ap. Euseb. l. l.

3) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 217; Plat. Soph. p. 153 f.

4) Plat. Theaet. p. 151 f.; Crat. p. 385. *ἰδίᾳ αὐτῶν* (sc. *τῶν ὄντων*) *ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ, ὥσπερ Πρωτ. ἔλεγε, λέγων, πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα, οἷα ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δ᾽ ἂν σοί, τοιαῦτα δ᾽ αὖ σοί.* Arist. met. VII. 10; XI. 6; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 218.

gerade oder krumme Linien gebe, wie ſie vorausſetzten [1]). Nothwendige Folgerungen aus ſeiner Lehre ſind es auch, daß keinem Dinge eine beſtimmte Natur zukomme, daß Entgegengeſetztes von demſelben in gleicher Rückſicht gelte, daß da jedes Denken wahr ſei für den, welcher es denkt, auch keinem Satze widerſprochen werden könne, daß jedes Denken nur das Verhältniß des Denkenden zu dem Gedachten bezeichne, daß aber auch das Denkende, die Seele, in nichts Anderem beſtehe, als nur in einer Sammlung verſchiedener Momente des Denkens [2]).

Man erkennt in allen dieſen Sätzen und Folgerungen der Protagoriſchen Lehre das Beſtreben, alles Denken auf die ſinnliche Empfindung zurückzuführen und jedes allgemeine Denken des Verſtandes abzuweiſen. In dieſem Sinne wird auch von den Alten der Satz, Alles ſei in einem beſtändigen Werden, erklärt; denn indem jede Empfindung nur ein Erzeugniß ſei aus den zuſammentreffenden Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen, alles Denken aber Empfindung, müſſe auch jedes Denken in beſtändiger Veränderung aus den veränderlichen Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen ſich erzeugen [3]). So lebt dem Protagoras Alles in der ſinnlichen

---

1) Arist. met. II. 2. *οὔτε γὰρ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦται εἰσιν, οἵας λέγει ὁ γεωμέτρης· οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγίλον· ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος, ἀλλ᾽ ὥσπερ Πρωτ. ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας.*

2) Plat. Theaet. p. 153 f.; Euthyd. p. 286; Arist. met. IV. 2; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 216; adv. math. VII. 60; Diog. L. IX. 51, 53.

3) Plat. Theaet. p. 153 f.; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 217. *φη-*

Veränderlichkeit und iſt ſelbſt nichts als dieſe; das Sinnliche aber iſt zwar wahr, aber doch nur, indem es ſinnlich empfunden wird; an ſich iſt nichts kalt oder warm oder überhaupt von irgend einer ſinnlichen Beſchaffenheit, ſondern nur dadurch wird es von einer ſolchen, daß es als ein ſolches empfunden wird [1]. Man kann nicht leugnen, daß hierin eine folgerechte Ausführung der Anſicht liegt, daß alles Wiſſen in der Empfindung beruhe, und nichts ſei, als die ſinnliche Veränderlichkeit.

Aber eine ſolche Anſicht bis auf ihre letzten Punkte durchzuführen und feſtzuhalten, kann doch nicht der Zweck eines vernünftigen Menſchen ſein, und um ſo weniger des Protagoras, als dieſer ſich doch als Lehrer hervorthun wollte, nach ſeiner Anſicht aber, weil niemand mehr oder beſſer weiß, als der Andere, kein Lehrer ſein kann. Den Zweck ſeiner Lehre alſo haben wir in etwas Anderm, als in ihr ſelbſt zu ſuchen, und ſchon Platon hat bemerkt, wie ſie mit dem rhetoriſchen Beſtreben des Protagoras in Verbindung ſtand. Wohl ganz im Sinne des Sophiſten läßt er ihn aus einander ſetzen: der Weiſe ſei wie der Arzt der Seele; nicht wahrere Gedanken könne er der Seele einpflanzen, denn alles, was ſie denke, ſei wahr, aber beſſere und nützlichere; und ſo heile er die Seelen ſowohl der Einzel-

σὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι· ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων.

1) Plat. Theaet. p. 151; Arist. met. VII. 3. οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον.

nen, als auch der Staaten, indem er bewirke durch der Rede Gewalt, daß anſtatt ſchlimmer und ſchädlicher Empfindungen oder Meinungen ihnen gute und nützliche beiwohnen [1]). Wenn man zum richtigen Verſtändniß dieſer Erklärung bemerkt, daß auch das Gute, von welchem in ihr die Rede iſt, nicht als ein Gutes an ſich, ſondern nur als ein Gutes in der Empfindung, als ein ſinnliches Gut, dem Geiſte der Protagoriſchen Lehre gemäß, betrachtet werden darf, ſo ſieht man wohl, wie auch dieſe Sophismen mit dem Verfall der ſittlichen Geſinnung zuſammenhingen.

Viertes Kapitel.

Gorgias. Euthydemos.

Aus kleinen Anfängen ſophiſtiſcher Unverſchämtheit erwuchs mit der Zeit Größeres. Man kann ſehr gut ſehen, wie im Verlauf der Zeiten die Talente der Sophiſten geringer, ihre Anmaßung und Verachtung alles Wahren und Guten ſtärker und kecker wurden. Wenn Platon den Protagoras noch mit einer gewiſſen Würde auftreten läßt, ſo zeigt dagegen das Bild, welches er vom Gorgias entwirft, nichts, was auf irgend eine Art der Auszeichnung Anſpruch ma-

1) Plat. Theaet. p. 166. *καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω ἐγὼ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι.*

machen könnte; Euthydemos aber endlich wird von ihm als ein verächtlicher Schwätzer behandelt.

Gorgias, der Leontiner, ein Schüler des Empedokles, blühte um die 88. Ol., in deren zweitem Jahre er nach Athen kam, als Geſandter ſeiner Vaterſtadt, um Hülfe gegen Syrakus zu erlangen. Hierbei ſoll er durch die Neuheit ſeiner Redeweiſe Aufſehen erregt haben [1]). Später finden wir ihn in mehreren Gegenden Griechenlands, beſonders in Theſſalien, wo er viele Bewunderer fand und durch Prunkreden in Privatverſammlungen und durch Unterricht der Jugend viel Geld verdiente [2]). Er ſtarb in hohem Alter [3]). Von den Prunkreden, welche er bei mehreren Gelegenheiten vor den verſammelten Griechen hielt, ſind mehrere berühmt [4]). Wenn auch die Reden, welche noch unter ſeinem Namen vorhanden ſind, ihm nicht zugehören ſollten, ſo ſehen wir doch aus Bruchſtücken ſeiner Werke hinlänglich, wie wenig wahrer redneriſcher Geiſt ihm beiwohnte [5]). Gorgias ſtrebte mit den meiſten ſeiner Zeit-

1) Diod. Sic. XII. 53. Ueber die Zeit des Gorgias ſ. Foss de Gorgia Leontino commentatio. Hal. 1828. p. 6 f.

2) Plat. Hipp. maj. p. 282.

3) Plat. Meno p. 70; Philostr. vit. soph. I. 9.

4) Arist. rhet. III. 14; Plut. conj. praec. 43; Philostr. l. l.

5) Schönborn de authentia declamationum, quae Gorgiae Leontini nomine exstant. Vratislav. 1826 und die o. a. Schrift von Foß ſind zu vergleichen. Jener vertheidigt, dieſer beſtreitet die Echtheit der Declamationen; aber ſolche Unterſuchungen können nicht leicht ein reines Reſultat gewähren. Beide Schriften enthalten übrigens gute Unterſuchungen über den Charakter der Redekunſt des Gorgias. Am beſten charakteriſirt dieſe das Bruchſtück b. Foß S. 69, b. Schönborn S. 8.

genoſſen nach poetiſchem Schmuck der Rede, nach volltönenden Wörtern, Häufung der Beiwörter und der ſinnverwandten Ausdrücke, und hatte beſonders ſeine Stärke in beſtändig wiederkehrenden Gegenſätzen. Wenn man bedenkt, daß dieſer Pomp zur Eintönigkeit führen mußte, ſo kann man ſich nicht wundern, daß die Froſtigkeit ſeiner Rede zum Sprichworte geworden iſt [1]. Er rühmte ſich übrigens, über jede Aufgabe auf der Stelle reden und auf jede Frage antworten zu können [2], ſowohl in kurzen als in langen Reden, indem er ſich nicht eben ſtreng an den Gegenſtand der Rede band [3]. Sein Unterricht der Jugend bezog ſich allein auf die Kunſt der Rede, ſowohl im Geſpräch, als in fortlaufenden Vorträgen; denn offener als andere Sophiſten verlachte er die, welche die Tugend zu lehren verſprachen [4], ſo wie er denn auch ſelbſt, guter Sitten ſich nicht befleißigend, die Tugend verachtete [5], die Kunſt zu überreden aber für die höchſte Kunſt hielt, indem ſie andere freiwillig, aber nicht durch Zwang uns unterwürfig mache [6]. Die Art ſeines Unterrichts in der Redekunſt war noch ſehr unwiſſenſchaftlich, denn er theilte nicht eine Kunſt, ſondern nur gewiſſe Kunſtgriffe ſeinen Schü-

---

1) Γοργιάζειν, Γοργίεια ῥήματα u. σχήματα.

2) Plat. Gorg. p. 447; Cic. de fin. II. 1; orat. I. 22.

3) Plat. Phaedr. p. 267; Gorg. p. 449; Arist. rhet. III. 17.

4) Plat. Meno p. 95.

5) Plat. Meno p. 73; Plut. de adul. et amico 23; conj. praec. 43. Doch wird ſeine Mäßigkeit gelobt. Stob. serm. CI. 21; Athen. XII. p. 548.

6) Plat. Phil. p. 58.

lern mit, ſolche Trugſchlüſſe, Formeln und Wendungen der Rede ihnen einübend, welche am häufigſten ihre Anwendung finden möchten [1]). Dabei wendete er die Redekunſt auch auf phyſiſche Lehren an [2]), worin ihm die Naturlehre des Empedokles als Führerin dienen mochte [3]). Außer ſeinen Reden und einem Werke über die Redekunſt wird ihm eine Schrift über das Nicht-Seiende oder über die Natur [4]) zugeſchrieben. Dieſe enthielt ſeine ſophiſtiſche Lehre; ſie iſt ein Werk ſeiner Jugend [5]), drückt aber ſehr deutlich den ſophiſtiſchen Uebermuth aus, welcher den Gorgias und andere ſeiner Zeitgenoſſen zur Verwerfung aller Wiſſenſchaft fortriß.

Schon der Titel der Schrift deutet auf eine ſophiſtiſche Anwendung der eleatiſchen Lehren, indem er an die Stelle deſſen, was die Eleaten das Seiende nannten, das Nicht-Seiende ſetzt. So wird uns auch geſagt, Gorgias habe die Beweiſe des Zenon und des Meliſſos benutzt [6]), um zu beweiſen, daß nichts ſei. Schon die Anordnung der Haupttheile ſeiner Schrift iſt ganz ſophiſtiſch, indem er in dem zweiten und dritten Theile das als nicht widerlegt wieder vorausſetzt, was er in dem erſten und zweiten Theile

1) Arist. de soph. el. II. 9; cf. Plat. Phaedr. p. 269 c. not. Heind.

2) Cf. Dion. Hal. de Isocr. 1.

3) Plat. Meno p. 76.

4) Sext. Emp. adv. math. VII. 65.

5) Verfaßt Ol. 84. Olymp. schol. in Plat. Gorg. 6. p. 567. ed. Routh.

6) Arist. de Xen., Zen. et Gorg. 5.

ſchon widerlegt haben wollte. In dieſer Häufung der Widerlegungen erkennt man die Manier ſolcher Arbeiten, welche nur zur Darlegung der Fertigkeit dienen ſollen. Zuerſt nemlich wollte er beweiſen, daß nichts ſei, dann, wenn auch etwas ſei, daß es doch nicht erkannt werden könne, und zuletzt, wenn auch etwas ſei und erkannt werden könne, daß es doch nicht mittheilbar ſei [1]).

Den erſten Satz, daß nichts ſei, ſuchte er auf folgende Art zu beweiſen: Wenn etwas wäre, ſo würde es entweder ein Seiendes oder ein Nicht-Seiendes, oder auch zugleich ein Seiendes und ein Nicht-Seiendes ſein. Alle drei Fälle aber ſind unmöglich [2]); denn ein Nicht-Seiendes kann nicht ſein, weil es dem Seienden entgegengeſetzt iſt, und wenn dieſes alſo iſt, jenes nicht ſein muß, oder weil es, wenn es wäre, zugleich ſeiend und nichtſeiend ſein müßte [3]). Aber auch ein Seiendes kann nicht ſein, denn nach den Lehren der Eleaten würde es weder geworden, noch ungeworden, weder Eins, noch Vieles ſein, noch auch beides zugleich, wobei Gorgias ſich beſonders der Lehre des Meliſſos und des Zenon vom Unendlichen, vom Raume und von der Bewegung, aber auch, wie es ſcheint, der Lehre der Atomiſten von der Theilbarkeit der Körper

1) Ib. *οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.* Sext. Emp. adv math. VII. 65.

2) Sext. Emp. adv. math. VII. 66.

3) Sext. Emp. ib. 67; Arist. l. l. giebt die Beweiſe auf eine etwas andere Art; aber der Text iſt ſo verdorben, daß man nur wenig mit Gewißheit daraus entnehmen kann.

bediente [1]). Endlich kann auch nicht zugleich ein Seiendes und ein Nicht-Seiendes ſein; denn wenn das Seiende und das Nicht-Seiende wären, ſo würden ſie in Rückſicht auf das Sein daſſelbe ſein; wenn ſie aber daſſelbe wären, ſo würde das Seiende ſo wie das Nicht-Seiende ſein; das Nicht-Seiende iſt aber nicht, und folglich würde auch das Seiende nicht ſein. Daſſelbe folgt auch daraus, daß, wenn beide daſſelbe wären, nicht beide ſein könnten; denn wären beide daſſelbe, ſo wären ſie nicht beide, ſondern daſſelbe [2]). Da alſo weder das Seiende, noch das Nicht-Seiende, noch beide zugleich ſind, ſo iſt überhaupt nichts.

Wenn es ſchon aus dieſen Folgerungen klar ſein möchte, daß Gorgias die Stärke ſeiner Zweifel darin fand, daß er den Gründen der Eleaten für die Einheit des Seienden das Einleuchtende der Erfahrungsvorſtellungen entgegenſetzte, ſo wird dies noch klarer, wenn man die Gründe ſeines zweiten Haupttheiles betrachtet. Er ging nemlich davon aus, daß, wenn das Seiende gedacht werden ſollte, das Gedachte gleich dem Seienden oder das Seiende ſein

---

1) Sext. Emp. ib. 68 — 74; Arist. l. l. 5 u. 6; die Stelle, wo von der Bewegung und der Theilung die Rede iſt, iſt ſehr verdorben.

2) Sext. Emp. l. l. 75 f. ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφότερα ἔστι, τό τε ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον· εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὂν ἔστι καὶ τὸ ὂν ἔστι, ταὐτὸν ἔσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν, ὅσον ἐπὶ τὸ εἶναι. καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἔστιν· ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὂν οὐκ ἔστιν, ὁμόλογον· δέδεικται δὲ ταὐτὸ τούτῳ καθεστὼς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοίνυν οὐκ ἔσται. οὐ μὴν ἀλλ᾽ εἴπερ ταὐτόν ἐστι τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφότερα εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφότερα οὐ ταὐτόν, καὶ εἰ ταὐτόν, οὐκ ἀμφότερα. Arist. l. l.

müßte, denn ſonſt würde das Seiende nicht gedacht. Wäre aber das Gedachte das Seiende, ſo würde jeder Gedanke wahr ſein und das Nicht-Seiende nicht gedacht werden können. Auch dürfe nicht entgegnet werden, daß nur die Gedanken wahr wären, welche durch die Wahrnehmung ihre Beſtätigung erhielten; denn ſo wie das Geſehene wahr ſei, obgleich es nicht gehört werde, ſo könne auch das Gedachte wahr ſein, wenn es auch nicht wahrgenommen werde. Da nun aber doch wahre und falſche Gedanken unterſchieden werden müßten, ſo ſei das Gedachte nicht das Seiende, und mithin werde auch das Seiende nicht gedacht oder erkannt [1]). Die Richtung dieſer Polemik wird vielleicht am beſten aus dem Beiſpiele erſehn, welches zur Erkärung hinzugefügt wird. Man meint, wenn der wahre Gedanke die Dinge darſtellen ſolle, wie ſie ſind, ſo müſſe er ihnen auch gleichen oder ſo ſein, wie ſie ſind, wären nun die Dinge weiß, ſo müſſe auch der wahre Gedanke von ihnen weiß ſein [2]). Es liegt hierin der Irrthum, daß die zu erkennende Wahrheit ein Gegenſtand der Erfahrung, ein ſinnliches Ding ſei.

Von derſelben Rückſicht auf das Sinnliche zeugen auch die Beweiſe des Gorgias für ſeinen dritten Satz, daß, wenn auch etwas wäre und erkannt werden könne, es doch

---

1) Sext. Emp. l. l. 77 — 82; Arist. l. l. c. 6.

2) Arist. l. l.; Sext. Emp. l. l. 77. *εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργ., οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται, καὶ κατὰ λόγον· ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κἂν συμβεβήκει τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι, οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβεβήκει μὴ εἶναι οὖσι, κατ᾽ ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὖσι μὴ φρονεῖσθαι.*

nicht ausſprechbar ſein würde. Denn, lehrte er, die Dinge ſind nicht das, was geſagt wird; die Rede iſt nur ein Zeichen der Dinge; das, was jemand ſieht, iſt nicht hörbar, und kann alſo auch nicht durch das hörbare Wort mitgetheilt werden [1]. Dazu kommt noch, daß auch der Hörende nicht daſſelbe denken kann, was der Andere, indem es unmöglich, daß auf dieſelbe Weiſe daſſelbe in Verſchiedenen ſei, wie denn auch ſchon Einer und derſelbe zu gleicher Zeit Anderes durch das Gehör und Anderes durch das Geſicht, zu verſchiedenen Zeiten aber nicht auf gleiche Weiſe zu empfinden ſcheint [2]. Dieſen Gründen liegt durchaus die Vorausſetzung zum Grunde, das ſinnlich Empfindbare ſei das Wahre, welches mitgetheilt werden ſolle; ſie ſcheinen ſich aber auch noch im Beſondern auf die Empedokleiſche Lehre zu beziehn, daß die Empfindung durch Ausflüſſe und Einflüſſe der Dinge unter einander geſchehe [3].

In dieſer Lehre des Gorgias kann man nur die Zweifel erblicken, welche von der ſinnlichen Vorſtellung aus gegen die Wahrheit der vernünftigen Erkenntniß erregt werden, und Gorgias erſcheint uns in ſeinem Verfahren wie

---

1) Arist. l. l. ὃ γὰρ εἶδε, πῶς ἄν τις φησι τοῦτο εἴποι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκείνῳ δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο μὴ ἰδόντι; — καὶ λέγει ὁ λέγων (add. λόγον e conj. Foss), ἀλλ᾽ οὐ χρῶμα, οὐδὲ πρᾶγμα. Sext. Emp. l. l. 83 — 86.

2) Arist. l. l. ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσι εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἕν. — φαίνεται δὲ οὐδ᾽ ὁ αὐτὸς αὑτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ᾽ ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. Sext. Emp. l. l. 83 — 86.

3) Cf. Sext. Emp. l. l. 85; Plat. Meno p. 76.

ein umgekehrter Zenon; denn ſo wie dieſer Elemente der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe dazu gebrauchte, ihre Nichtigkeit gegen die Vernunft-Wahrheit an ihnen ſelbſt zu zeigen, ſo gebrauchte Gorgias Elemente der eleatiſchen Vernunft-Lehre zu ihrer eigenen Vernichtung, indem er darthat, daß ſie gegen die Wahrheit in der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe ſich nicht halten könnten. Dies iſt der Kampf des Sinnes gegen den Verſtand, welcher nun erregt werden mußte, um von der Einſeitigkeit früherer Verſtandeslehren zu überzeugen; derſelbe Kampf findet ſich auch beim Protagoras, und dieſe beiden Sophiſten haben ihn wirklich, ſo weit dies in ihrer Zeit lag, gründlich ausgekämpft, oder wenigſtens die höchſten Spitzen alles antiphiloſophiſchen Meinens aufgeſtellt in den Sätzen: alles Denken ſei ein Wiſſen und kein Denken ſei ein Wiſſen. Dieſe beiden Sätze, entgegengeſetzt wie ſie ſind, gehen doch auf daſſelbe hinaus, indem der Satz des Protagoras, alles Denken ſei ein Wiſſen, doch nur ſagen ſollte, in dem Denken komme es nicht darauf an, ein Seiendes zu erkennen, ſo wie auch der Satz des Gorgias, man könne nichts wiſſen, die Meinung ausdrücken ſollte, unſer Denken bezwecke nur, für uns Scheinbares hervorzubringen [1]).

Man kann ſich daher auch nicht wundern, daß etwas ſpätere Sophiſten die entgegengeſetzt klingenden Sätze des Protagoras und Gorgias mit einander verknüpften. Von dieſer Art iſt das, was die Sophiſten Euthydemos und Dionyſodoros, Brüder, aus Chios ſtammend, auf eine

1) Plat. Phaedr. p. 267. *Τισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὕδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον.*

nur Verwirrung in der Rede bezweckende Weiſe vorbrachten. Euthydemos, der jüngere Bruder, welcher von ihnen am meiſten ſich hervorgethan zu haben ſcheint, behauptete nicht nur, wie Protagoras, daß jeder Alles und immer wiſſe [1]), daß daher niemand Falſches meinen [2]) und man niemanden widerlegen könne [3]), ſondern er nahm auch an, daß zugleich und immer Allen Alles gleich ſei und kein Ding irgend etwas und von einem andern verſchieden, welches der Behauptung des Protagoras, daß Alles einem Jeden ein Beſonderes ſei, entgegengeſetzt wird [4]), und an die eleatiſche Lehre von der Aufhebung der Gegenſätze erinnert, ja er behauptete auch, der Lehre des Gorgias entſprechend, daß niemand etwas lernen könne, weder der Weiſe, weil er ſchon weiſe, noch der Thor, weil er ein Thor ſei [5]).

Wenn nun von dem Protagoras und von dem Gorgias noch eine gewiſſe Richtung in der Beweisart feſtgehalten wurde, ſo mußte dagegen bei dieſen jüngern Sophiſten, indem ſie ſich bald in die eine, bald in die entgegengeſetzte Betrachtungsweiſe warfen, alle Stetigkeit des Denkens verſchwinden. Sie bezeichnen uns daher mit Recht den Ausgangspunkt der Sophiſtik. Wie armſelig eine ſolche gehaltloſe Weisheit werden mußte, dies hat uns Platon in ſeinem Euthydemos an dieſen beiden Brüdern darſtellen wollen, und wenn er auch etwas über die Natur hinaus-

1) Plat. Euthyd. p. 293 f.

2) Ib. p. 283 f.

3) Ib. p. 285 f.

4) Ib. p. 303 f.; Plat. Crat. p. 386.

5) Plat. Euthyd. p. 275 f.

gehende Farben gebraucht haben ſollte, wie dies die Alten an ihren Komödienſchreibern in noch höherm Grade gewohnt waren, ſo bleibt doch gewiß ſo viel nach allen Nachrichten wahr, daß die Sophiſten, je älter ihre Kunſt wurde, mit um ſo zügelloſerer Freiheit ſich der Rede bedienten, und ihren Mangel an Geiſt und an Kenntniſſen durch Keckheit und Frechheit zu bedecken ſuchten.

Fünftes Kapitel.

Schluß.

Wir wollen hier noch kurz die Ergebniſſe der griechiſchen Philoſophie dieſer Periode zuſammendrängen, um zum Ueberblick zu bringen, zu welcher Stufe der wiſſenſchaftlichen Entwicklung ſie geführt hatte und wie von ihr aus Weiteres gewonnen werden konnte. Man muß ſich hierbei gegenwärtig erhalten, daß die verſchiedenen Schulen dieſer Zeit noch ſehr vereinzelt ſtanden und nur allmälig nach Vereinigung ſtrebten. Aus den vereinzelten Elementen der Erkenntniß geht die Geſammtheit der Wiſſenſchaft hervor.

In der dynamiſchen Naturphiloſophie der Joner hatte zuerſt Thales den Gedanken aufgefaßt, daß alles in der Welt von göttlichem Leben erfüllt ſei, und den Grund der Welt hatte er in einem Saamen geſucht, welcher zu vollkommnerem Leben ſich entwickele. Aber ſchon Anaximenes ſtrebte nach einer würdigern Vorſtellung von dem Grunde aller Dinge. Er fand, daß aller Dinge erſtes Weſen ein

Unendliches, der ſinnlichen Anſchauung nicht Unterworfenes, eine Seele, ſein müſſe, welche Alles umfaſſe und regiere, ſo wie wir von unſerer Seele gehalten und geleitet werden. Hierzu erkannte Diogenes von Apollonia, daß der bleibende Zuſammenhang unter allen Dingen auch auf eine bleibende Einheit des Grundes aller Dinge deute; dieſe Einheit ſei unendlich, die Welt aber, welche ſich aus ihr und in ihr bilde, ein beſchränktes Werk des Ganzen. So wie die bildende Kraft allgemeiner Art ſei, ſo ſeien ihre Bildungen durchgängig eigenthümlicher Natur. Nach vernünftiger Einſicht aber ordne die Kraft zu gewiſſen Zwecken, welche jedoch nach phyſiſcher Vorſtellungsweiſe von dem Phyſiker gedacht werden, ſo wie denn auch die Art, wie die erzeugende Vernunft in beſondern und beſchränkten Werken ſich darſtellt, auf Beſchränkungen deutet, welchen ſie phyſiſcher Weiſe unterworfen iſt. Alle dieſe ioniſchen Männer aber verknüpften die philoſophiſche Idee, welche in ihnen lebte, mit mancherlei ſinnlichen Vorſtellungen über den Grund und die Geburt der Dinge, im Waſſer und in der Luft und in deren Verwandlungen die Erklärung der Dinge und ihrer Erſcheinungen ſuchend. Höher ſchwang ſich der kühne Geiſt des Herakleitos: dieſe Welt ſei ewig, ein beſtändig lebendiges Weſen; aber in dem Lebendigen ſelbſt, ſeinem Begriffe nach, liege das Streben nach Entgegengeſetztem; dies ſei das Geſchick des vernünftigen Feuers, bald vom Bedürfniſſe zur Sättigung, bald von der Sättigung zum Bedürfniſſe ſich geführt zu ſehen, und ſo wechſele nach beſtimmten Perioden das Leben der Welt bald vom ſchnellern zum trägern, bald vom trägern zum ſchnellern Fluſſe, ſowohl theilweiſe, als im Ganzen. Aus den theilweiſe ſich

entgegengeſetzten Beſtrebungen aber, wie dieſe, nach beſtimmter Ordnung kämpfend, einander an gleicher oder veränderlicher Stelle entgegentreten, entſtehe der Schein des Beharrlichen oder Todten; dieſer Schein jedoch ſei nur für die Sinne, durch welche der thörige Menſch ſich eigene Wahrheit erſinnen wolle; die allgemeine Vernunft dagegen erkenne allein das Wahre, und das Ziel der Wiſſenſchaft ſei, den vernünftigen Grund, das Geſetz, welches durch der ganzen Welt Leben, auch im Sittlichen, herrſche, zu entdecken. Dieſes Geſetz ſei einem Jeden ſein Geſchick, und ſo ſei es einem Jeden das Beſte, wie es das in Gegenſätzen wechſelnde Geſchick beſtimmt habe. In der That möchte man hierin den höchſten Schwung erblicken, welchen ein Philoſoph, ausſchließlich der dynamiſchen Naturbetrachtung zugewendet, nehmen konnte.

Ganz anderer Art war die Naturlehre der Mechaniker. Schon Anaximandros wendete ſeinen Blick auf die Veränderung der Erſcheinungen durch Miſchung und Entmiſchung, hervorgebracht durch die Bewegung elementariſcher Theile des Ganzen. Den Grund der Bewegung und alles Werdens, aber auch der bewegten Elemente, ſah er in einem unendlichen, unſterblichen und göttlichen Weſen, welches urſprünglich alle unveränderlichen Elemente in einer ſolchen Miſchung umfaſſe, daß nichts nach Uebermaaß hervortrete. Indem aber dieſes Weſen Grund der Bewegung ſei, ſchieden ſich aus ihm urſprüngliche Gegenſätze, wie Warmes und Kaltes oder Himmel und Welt. Dies ſei aber das Geſetz der ganzen Welt, daß jedes abgeſonderte Ding, indem es der Einwirkung des Entgegengeſetzten unterliege, ſich ſelbſt auflöſe; jedes gebe Strafe ſeiner Ungerechtigkeit

nach dem Maaße der ihm beſtimmten Zeit, und indem ſich die Gegenſätze unter einander miſchten, entſtünden vollkommnere Formen allmälig ſich ausbildender lebendiger Weſen, bis Alles wieder zurückgekehrt ſei in die gleichartige Natur des Urſprünglichen. Anaxagoras ſprach ſchon den Grundſatz der mechaniſchen Phyſik, eine jede Natur ſei dem, deſſen Natur ſie ſei, bleibend, und es könne daher nichts ſich verändern, entſchieden aus, einen Grundſatz, nicht aus der Anſchauung der Natur genommen, ſondern zu allgemeinern Unterſuchungen zu führen geeignet. Daher ſuchte auch dieſer Philoſoph die Wahrheit der ſinnlichen Erkenntniß nur darin, daß ſie Anlaß zu Forſchungen der Vernunft gebe, aber nicht das Wahre an ſich uns enthülle. Nun faßte er auch den Gegenſatz, welcher ſich der mechaniſchen Naturlehre ergiebt, zwiſchen dem Bewegten und dem Bewegenden, ſcharf genug auf. Das Bewegte ſei die im Raum ſtetig verbundene lebloſe Maſſe, eine unendliche Vielheit, unendlich auch an Beſchaffenheiten körperlicher Elemente, von welchen ein jedes ſeine eigenthümliche Natur habe, alle gewiſſermaßen zur Einheit verbunden durch wechſelſeitige Berührung und Einwirkung, aber verſchiedene räumliche Verhältniſſe unter einander anzunehmen fähig. Dieſem entgegen ſtehe das Bewegende; es ſei der Geiſt oder die Seele, in ſich einartig und durchaus von aller Einwirkung unabhängig, ein erkennendes und Alles, wie es war, wie es iſt und ſein wird, überblickendes Weſen. So trat ihm der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt, welcher bisher zu genauer Unterſcheidung nicht gelangt war, beſtimmt hervor, und mit ihm verband ſich der Gegenſatz zwiſchen der lebloſen, unthätigen und unveränderlichen Maſſe und

zwiſchen der lebendigen, thätigen und in Wirkſamkeit über-gehenden Kraft. Aber beide Gegenſätze zu einer wahren Einheit zu verknüpfen, fand er ſich außer Stande. Denn nur eine äußere Wirkſamkeit gehe von dem Geiſte auf die an ſich unveränderlichen Elemente über; nur in den Verhältniſſen derſelben unter einander finde eine Veränderung ſtatt, indem ſie durch den Geiſt in Bewegung geſetzt würden. Wenn nun eine urſprüngliche gleichartige Miſchung unter ihnen angenommen würde, ſo könne die Wirkung des Geiſtes auf ſie nur eine ſondernde ſein, und dadurch werde Unterſcheidbarkeit unter den Beſchaffenheiten der Elemente, Ordnung und eine gewiſſe nach vernünftigen Geſetzen geregelte Schönheit hervorgebracht. So wie aber die Veränderung der Miſchung abhängig ſei von dem bewegenden Geiſte, ſo ſei auch die Wirkſamkeit des Geiſtes abhängig von der Miſchung. Denn nicht ſogleich und wie mit einem Schlage könne er Alles zur Ordnung führen, ſondern nur allmälig wachſe ſeine Macht über die Dinge, und da unendliche Elemente geordnet werden ſollten, ſo wachſe auch die Ordnung in der Welt in das Unendliche fort. In den lebendigen Dingen, deren körperliche Zuſammenſetzung ein ſpäteres Erzeugniß der geiſtigen Wirkſamkeit ſei, finde ſich der Geiſt unmittelbar und gehe gleichſam eine Einigung mit dem Körperlichen ein; aber in den großen Weltkörpern und in ihren regelmäßigen Bewegungen ſei die ordnende Thätigkeit des Geiſtes am offenbarſten, und daher auch das würdigſte Werk des Menſchen, die Ordnung der Himmelskörper zu erforſchen. Der Schüler des Anaxagoras, Archelaos, ſcheint gegen ſeinen Lehrer unbedeutend geweſen zu ſein; wir wagen nicht mehr über ihn zu ſagen, als daß

dadurch, daß er die Phyſik ſeines Lehrers auf ethiſche Begriffe anwandte, es offenbar wurde, wie ſehr dieſe Richtung der Mechaniker von der ſittlichen Betrachtung des Lebens entfernt war. Man kann nicht leugnen, dieſe Phyſik iſt einſeitig, aber außerdem, daß ſie doch zur genauern Erforſchung der Gründe der Naturerſcheinungen erregte, hat ſie auch die Unterſuchungen über den Geiſt, welcher ein ganz Anderes iſt, als die körperliche Materie, in Gang gebracht.

Nicht ſo einfach, als die Beſtrebungen der beiden ioniſchen Naturlehren, iſt die doriſche Philoſophie der Pythagoreer. In mehreren Punkten finden wir Verſchiedenheiten zwiſchen dieſer und jener, aber doch nur zwei Punkte bezeichnen die Eigenthümlichkeit der letztern. Daß die Pythagoreer das Vollkommnere aus dem weniger Vollkommenen ableiteten, iſt ihnen mit dem Thales und dem Anaxagoras gemein, daß ſie das Werden als ein Unendliches ſetzten, finden wir auch beim Anaxagoras und beim Herakleitos beſtimmt ausgeſprochen; endlich mit dem Herakleitos, dem Anaximenes, dem Diogenes von Apollonia und dem Anaximandros ſtimmen ſie darin überein, daß ein Ueberſinnliches Grund des Sinnlichen ſei. Aber eigenthümlich iſt es ihnen, daß ſie auf ethiſche Zwecke, auf eine wahre innere Tugend die Erſcheinungen in der Welt zurückführten, wärend alles, was Herakleitos, Anaximandros und Anaxagoras beiläufig vom Sittlichen verhandelten, ganz die Farbe des Phyſiſchen an ſich trägt. Ganz eigenthümlich iſt es ihnen auch, daß ſie alle ſinnliche Beſchaffenheit auf die aus einer Ureinheit ſich herausbildende mathematiſche Form der Dinge zurückführten. Demnach ſetz-

ten ſie feſt, urſprünglich, wenn auch nur dem Begriffe nach, ſei eine Einheit, die Urzahl, aber noch nicht die entwickelte Zahl, zu welcher nicht bloß die Einheit, ſondern auch die Menge gehöre. Da ſei auch keine Zeit und kein Ort und kein Körper, alle dieſe vielmehr würden aus der Urzahl. Dieſe ſei ein Beſtimmtes, über ſie aber hinaus rage der leere Raum, das Unbeſtimmte, welches der Grund aller Verneinung, Trennung und Unvollkommenheit ſei, gewiſſermaßen auch mit der Urzahl verknüpft, weil der Grund aller Dinge unvollkommener ſein müſſe, als das, was aus ihm hervorgehe, und ſo die Verneinung an ſich trage. Nun bilde ſich aber die Urzahl aus und entwickle ſich zur Zahl, indem ſie mit lebendigem Athem das Unbeſtimmte, das Leere, in ſich einathme. Denn eine Zahl könne nur entſtehn, indem eine Trennung ſich ergebe unter der Menge der Einheiten, welche durch die Urzahl urſprünglich mit einander verbunden ſind; die Trennung aber ſetze das Leere, den Zwiſchenraum voraus, und das Volle oder Beſtimmte werde im Gegenſatz gegen den Zwiſchenraum die Grenze. Die Zwiſchenräume nun ſeien nach dreifachem Maaße beſtimmt, nach Länge, Breite und Dicke, und ſo bilde ſich der Körper aus dreifachen Grenzen oder aus Zahleneinheiten, welche in dreifachen Zwiſchenräumen von einander getrennt ſeien. Ueberall ſei daher in den Dingen Entgegengeſetztes, das Unbeſtimmte und das Beſtimmende, die Einheit und die Menge, wie ſich auch in andern allgemeinen Gegenſätzen offenbare; denn in Allem ſei die ungerade und die gerade Zahl, das Rechte und das Linke, das Männliche und das Weibliche, das Ruhende und das Bewegte, das Licht und die Finſterniß, das Gute und das Böſe.

Ent-

Entgegengeſetztes könne aber nur durch Harmonie verbunden werden, und ſo ſei die ganze lebendige Welt eine Harmonie, aus einer Quelle ſtammend und erkennbar durch Zahl und Maaß und geordnetes Verhältniß der Glieder zum Ganzen. Alles, was uns ſinnlich erſcheine, ſei ſeiner Beſchaffenheit nach allein gegründet in den Verhältniſſen, in welchen die nach beſtimmten Zwiſchenräumen einander zugeordneten Einheiten ſtünden; daraus wären die körperlichen Elemente, Pflanzen, Thiere und Menſchen und die ganze Zuſammenordnung der ſinnlichen Körper zu erklären; die Zahl ihrer Einheiten, das Maaß und das Verhältniß ihrer Zwiſchenräume ſolle gefunden werden, dann ſei ihr Weſen gefunden. So wie nun in dem Einzelnen das Unbeſtimmte und Ungeordnete neben der beſtimmenden und ordnenden Zahl ſich finde, ſo auch im Ganzen, und dies könne erblickt werden in der Entfernung von der wahren Weisheit und in der Unordnung, in welcher wir Menſchen auf der Erde leben. Daher ſei auch dieſes Erdenleben nur ein Leben der Seele in ihrer Entfernung von Gott, eine Gefangenſchaft der Seele in den Banden des Körpers, entſprungen aus ihrer Miſſethat, aber auch geeignet, die Miſſethat zu büßen und durch Tugend zu einem würdigern Leben zu führen. So verknüpft ſich die mathematiſche Lehre der Pythagoreer von der Entſtehung der Zahl und der körperlichen Vielheit mit ihrer ſittlichen Anſicht von der Welt. Die Tugend, lehrten ſie, beſtehe in der Harmonie der Seele, indem die ſinnliche Begierde, das Unvernünftige im Menſchen, der Vernunft unterworfen und der ganze Verlauf des Lebens zur Einheit und ſittlichen Uebereinſtimmung gebracht werden ſolle. Wie dieſe Lehre

geeignet war, zur Erforſchung der vernünftigen Gründe alles Geſchehens aufzufordern und die Ableitung aller ſinnlichen Formen und Erſcheinungen aus dem Weſen der Dinge vorzubereiten, iſt offenbar; aber es iſt auch nicht weniger gewiß, daß ſie, das Misverhältniß ihrer Kräfte zu ihrem Ziele nicht genug erwägend, zu vielerlei leeren und phantaſtiſchen Vorſtellungen Veranlaſſung wurde.

Wenn wir das Verhältniß der eleatiſchen Lehre zu der Pythagoriſchen und ioniſchen Philoſophie betrachten, ſo müſſen wir ihre Wichtigkeit für die Entwicklung der Philoſophie beſonders in ihren verneinenden Ergebniſſen ſuchen. Zweierlei haben die Eleaten vor Allem geleiſtet, auf allgemeine Grundſätze der Vernunft ſich berufend, indem ſie auf der einen Seite zu zeigen ſuchten, daß eine urſprüngliche Vielheit der Dinge nicht ſein könne, weil das Nicht-Seiende, welches als die Einheit trennend gedacht werden müßte, nicht ſei, von der andern Seite aber darthaten, daß diejenigen im Irrthum ſeien, welche mit einer über Alles herrſchenden Einheit die Mannigfaltigkeit eines ſich entwickelnden Lebens verknüpfen wollten, denn das Vollkommene könne nicht der Veränderung unterworfen ſein. Es ſei alſo nur ein wahrhaft Seiendes, ein Gott; dieſer ſei auch unveränderlich, nicht in der Zeit, ſondern ewig, nicht körperlich oder an irgend einem Orte, ſondern durchaus ganz und vollkommen. Wärend ſo die Eleaten die Idee Gottes feſtzuhalten ſuchten, verſchwand ihnen zwar nicht die Wahrheit aller Dinge, aber doch die Wahrheit alles Werdens. Sie vermochten es nicht, ſich zu erklären, wie neben und mit der göttlichen unveränderlichen Einheit eine Welt ſich entwickelnder Dinge ſein könne. Außer die-

ſem Gemeingut der eleatiſchen Schule tritt das Eigenthümliche der Männer, welche ihr angehören, nur ſchwach hervor. Schon Xenophanes erkannte, daß die über Alles herrſchende Einheit Einſicht der Vernunft ſei, indem er aber uns in der Mannigfaltigkeit befangen ſah, erblickte er ſich in einem Zwieſpalt der Meinung, welchen er nicht zu löſen vermochte. Selbſt das, was er von Gott ausſagte, iſt größeſtentheils nur verneinend, indem er entgegengeſetzte Beſtimmungen von ihm ablehnte; denn Gott ſei weder bewegt noch unbewegt, weder begrenzt noch unendlich. Parmenides, ebenfalls in der vernünftigen Einſicht das wahre Sein ſuchend, ſetzte doch feſt, das Vollendete und Vollkommene müſſe als ein in ſich Geſchloſſenes und ſich ſelbſt Begrenzendes gedacht werden, und betrachtete ſo das Ganze als eine in ſich gerundete Kugel. Indem er nun ſtreng unterſchied zwiſchen der wahren Gewißheit der Vernunft und der trügeriſchen Meinung der Sinne, in welcher der Schein des Nicht-Seienden und der Vielheit und des Werdens walte, verzweifelte er doch nicht ganz, daß aus der Miſchung des Seienden mit dem Scheine die Wahrheit herausgefunden werden könne, wiewohl er ſich nicht verbergen konnte, daß wir, der Meinung dahingegeben, in einem unglückſeligen Zuſtande lebten und zwiſchen einigender Liebe und unſeliger Zwietracht kämpften. Vom Zenon finden wir es beſtimmter, als von den übrigen Eleaten ausgeſprochen, daß, wenn wir nur das Eine wüßten, darin auch die Erkenntniß aller Dinge uns enthalten ſein würde. Er gebrauchte übrigens die eleatiſchen Lehren nur, um die Nichtigkeit der Meinungen über Vielheit in Raum und Zeit, über Werden und Bewegung darzu-

thun. Auch in der Lehre des Meliſſos ſcheint das Verneinende vorherrſchend geweſen zu ſein. Daß er das Seiende unendlich nannte, weicht im Weſentlichen von der Lehre der übrigen Eleaten nicht ab; die Beſtimmungen aber, welche er noch ſonſt dem Seienden beilegte, daß es das Geſunde ſei und das Lebendige, deuten mehr auf die natürliche, als auf die vernünftige Seite des Seins. Von der Lehre des Empedokles wird uns eine weitläuftigere Ausführung deſſen, was die Eleaten als Meinung über die Natur aufſtellten, überliefert. Es iſt unverkennbar, wie ſie in der Natur zweierlei unterſchieden, von welchen das Eine bloßer Schein ſei, das Andere aber ein, wiewohl unvollkommener, Ausdruck des Vollkommenen und wahrhaft Seienden. Das Letztere iſt ihnen das Feuer und das Lichte oder auch die vernünftige Einſicht, das Erſtere erſcheint als Nacht und Dunkel und ſtellt ſich in den übrigen Elementen dar. Aus der Miſchung beider Beſtandtheile der Natur entſtehe nun das, was uns als das natürliche Werden erſcheine. Die Veränderung der Miſchung aber ſetzt bewegende Kräfte voraus, und ſo wie Entgegengeſetztes in den bewegten Elementen unterſchieden werden müſſe, ſo ſei auch das Bewegende entgegengeſetzter Art, theils trennender Haß, theils vereinigende Liebe. Daß in der letzten das Wahre, in dem erſten aber das Scheinbare ausgedrückt ſei, erkennen wir beſonders daran, daß Empedokles beklagt, wie die Menſchen, vom Haß geleitet, die Verwandtſchaft aller Dinge verkennen, und uns empfiehlt, von jedem Frevel die Seele zu reinigen, um wieder Theil nehmen zu können an der ſeligen Vereinigung aller Dinge im göttlichen Sphäros. Durch alle dieſe phyſiſchen Vorſtellungen

der Eleaten und des Empedokles geht aber die Klage hin⸗ durch über die Mangelhaftigkeit dieſer Meinungen, ſo daß wir in ihnen auch nur einen Verſuch, das Wahre in der Natur auf eine muthmaßliche Weiſe zu erforſchen, erblicken dürfen. Eben dies iſt die Unvollkommenheit der geſamm⸗ ten Lehre der Eleaten, daß ſie ihre Anſicht der Natur mit den Ergebniſſen ihrer Vernunftlehre nicht in Uebereinſtim⸗ mung zu bringen wiſſen.

Indem nun alle dieſe Forſchungen der Joner, der Pythagoreer und der Eleaten zuſammentrafen und ſich un⸗ ter einander zu reiben begannen, mußte das Ungenügende und Schwankende aller Ergebniſſe der Philoſophie ſehr auf⸗ fallend werden, und es konnte nicht anders geſchehn, als daß eine Zeit lang ſelbſt das Richtige, welches in den verſchiedenen Lehren mehr angedeutet als enthüllt worden war, in den entſchiedenſten Zweifel gezogen wurde. Dar⸗ aus haben ſich die ſophiſtiſchen Beſtrebungen, welche in Athen den Mittelpunkt ihrer Wirkſamkeit fanden, gebildet. Das Wichtigſte für die Entwicklung des philoſophiſchen Gedankens unter dem Einfluſſe der Sophiſten iſt, daß auf⸗ merkſam gemacht wurde auf den Begriff des menſchlichen Erkennens und der ganzen menſchlichen Wiſſenſchaft. So ſetzte Demokritos die Wahrheit, welche uns verborgen ſei, dem ſinnlichen Schein entgegen, an welchen der Menſch gebunden ſei, ſo beſtimmte Protagoras, daß der Menſch das Maaß aller Wahrheit ſei, und Gorgias, der Menſch könne nichts wiſſen und nichts lehren. Wenn man nun früher, gleichſam in den Dingen vertieft und verſenkt, ſich ſelbſt faſt vergeſſen hatte, ſo trat durch dieſe Betrachtungs⸗ weiſen ein faſt unbekanntes Gebiet der Forſchung hervor.

Auf daſſelbe Ziel wirkte aber auch zugleich die Verfahrungsweiſe der Sophiſten, durch welche die Form des Denkens und der Mittheilung, freilich von dieſen Männern auf eine rohe und nur Uebung bezweckende Weiſe, in die Unterſuchung gezogen wurde. Durch alles dieſes wurde eine reifere Philoſophie vorbereitet, welche einen jeden Gedanken, in ſeiner Beziehung zur Idee der Wiſſenſchaft, von Seiten ſowohl der Form, als des Inhalts, zu prüfen, ſich zur Aufgabe gemacht hatte. Wenn alle frühere Philoſophen, von irgend einem Gedanken, ſo wie er ſich ergeben hatte, gewaltſam ergriffen, dieſen allein auszubilden und mit inſtinktartiger Begeiſterung zu verfolgen, bemüht geweſen waren, ſo ſollte nun durch den Blick auf den allgemeinen Zweck der Wiſſenſchaft und auf die Mittel, durch welche ſie erreicht werden könne, die höhere Beſonnenheit gewonnen werden, welche in der Wiſſenſchaft nur aus dem Begriff der Wiſſenſchaft hervorgeht, jedes einzelne Wiſſen nach dem Maaße des ganzen Wiſſens meſſend, und für alles, was ſich uns unmittelbar als Zweck der Vernunft darbietet, ſeine geeignete Stelle in der Verkettung aller vernünftigen Beſtrebungen ſuchend. Dahin hatte gewirkt der Zuſammenfluß einzelner, vernünftiger, aber einſeitig durchgeführter und ſich gegenſeitig befeindender Anſichten, dahin auch der hieraus ſich erzeugende Zweifel an alle erreichbare Wahrheit und das verzweifelnde Verwerfen aller wiſſenſchaftlichen Forſchung. Denn je entſchiedener die Wahrheit verworfen wird, um ſo entſchiedener zeigt ſich ihre Nothwendigkeit und unſer Bedürfniß.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ritter, Heinrich,

Geschichte der Philosophie

Bd.: 1

Hamburg 1829

Ph.u. 425 k-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046743-2